نشأة
الفقه الإسلامي وتطوره

د. وائل حلّاق
ترجمة رياض الميلادي
مراجعة د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي





د. وائل حلاق

من مواليد مدينة حيفا في فلسطين العام 1955، يحمل درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن العام 1983، والماجستير من الجامعة نفسها في العام 1979.
أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا.
درّس في جامعات: واشنطن، تورنتو (كندا)، سنغافورة وأندونيسيا.

أبرز مؤلفاته

- The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge, 2005)
  نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- The Formation of Islamic Law, (Aldershot, 2004)
  تشكل الشريعة الإسلامية
- Was the Gate of Ijtihad Closed? (Tokyo, 2003)
  هل أغلق باب الإجتهاد؟ (ترجم الى اليابانية)
- Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge, 2001)
  السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- Literary Creativity and Social Change in Modern Arabic Literature, (Leiden: Brill, 2000)
  الإبداع الأدبي والتحولات الإجتماعية في الأدب العربي المعاصر
- A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usúl al-Fiqh (Cambridge, 1997)
  تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1995).
  الفقه والنظريات الفقهية في الإسلام الكلاسيكي والوسيط
- Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians (Oxford, 1993)
  إبن تيمية في مواجهة المناطقة الإغريق

وله عشرات الدراسات والبحوث والمقالات والمراجعات المتخصصة حول موضوعات نشوء وتطور النظريات والمذاهب الفقهية وتاريخ التشريع الإسلامي، وتشكّل النظام القضائي في الإسلام. كما شارك في إعداد وتحرير موسوعات عن الإسلام، وأشرف على عدد كبير من الأطروحات الجامعية في جامعات عدة.

وائــل حــلاق

نشأة الفقه الإسلامي وتطوره

ترجمة

رياض الميلادي

مراجعة

د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي

دار المدار الإسلامي

Original Title:
The Origins and Evolution of Islamic Law
by **WAEL B. HALLAQ**

First published by **Cambridge University Press**, U.K. 2005

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية سنة 2005

الطبعة الأولى
أيلول/سبتمبر/الفاتح 2007 إفرنجي

نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره
ترجمة رياض الميلادي
موضوع الكتاب دراسات إسلامية
الحجم 17 × 24 سم

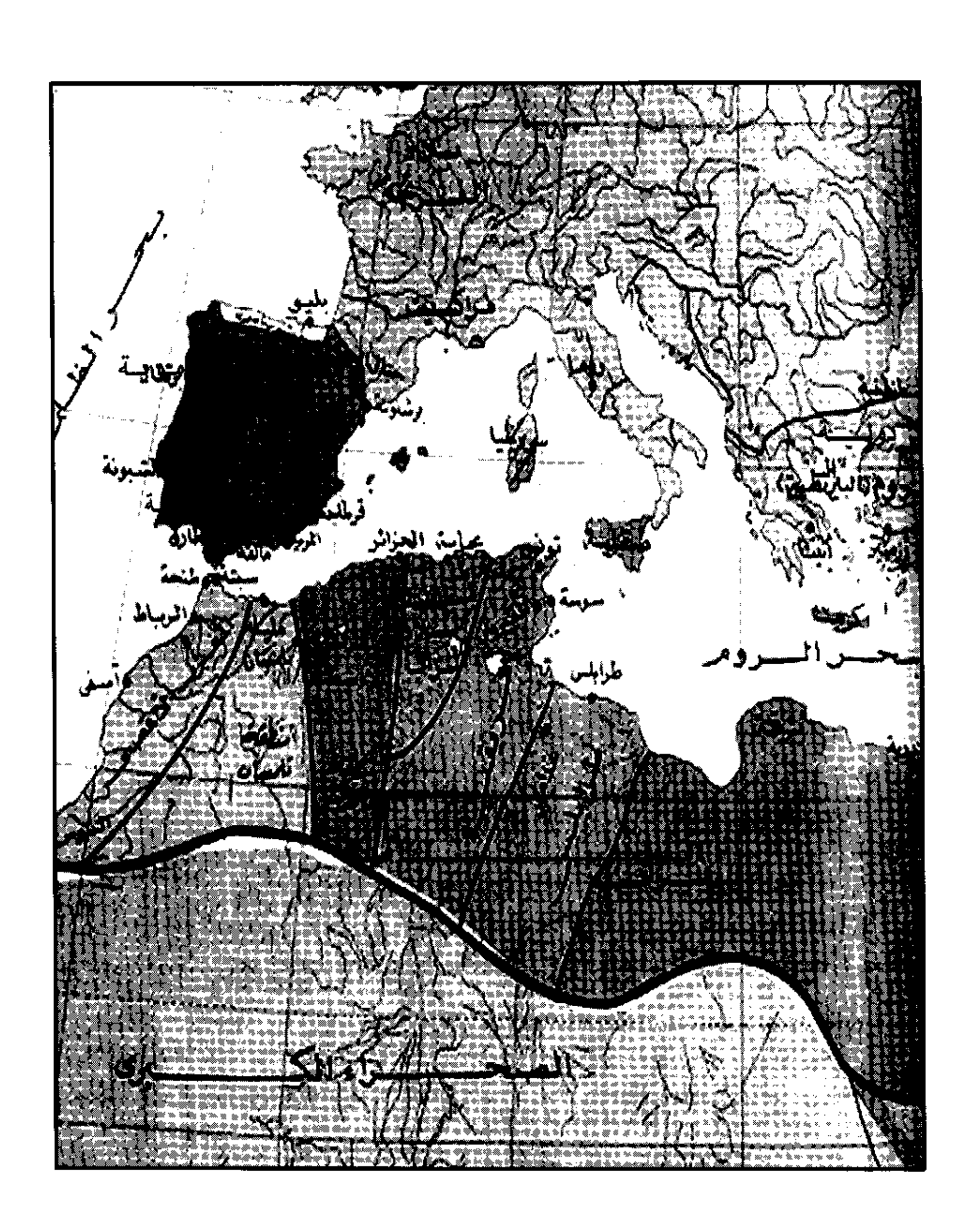
مراجعة د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 9959-29-311-4
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

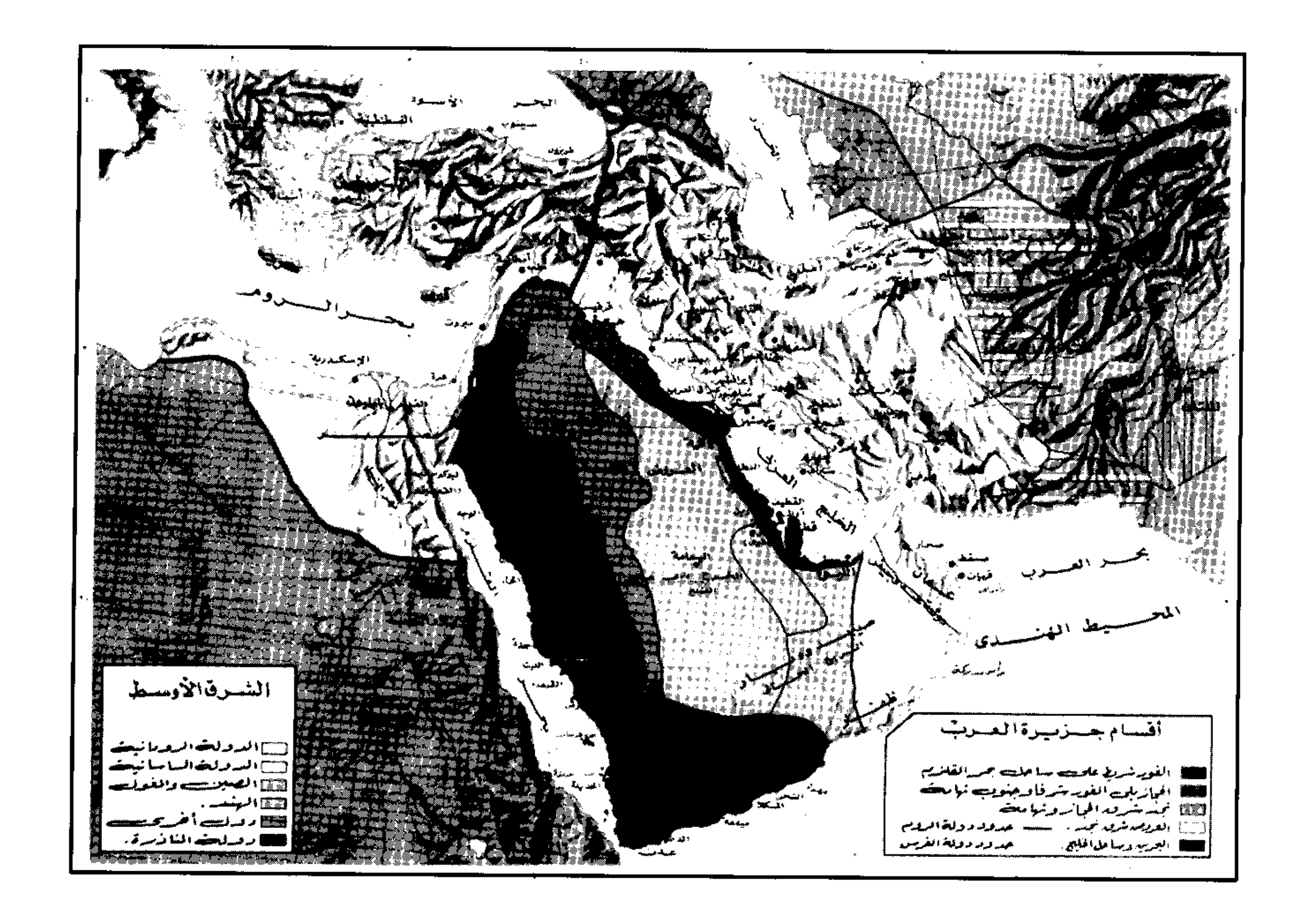
رقم الإيداع المحلي 2005/6701

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

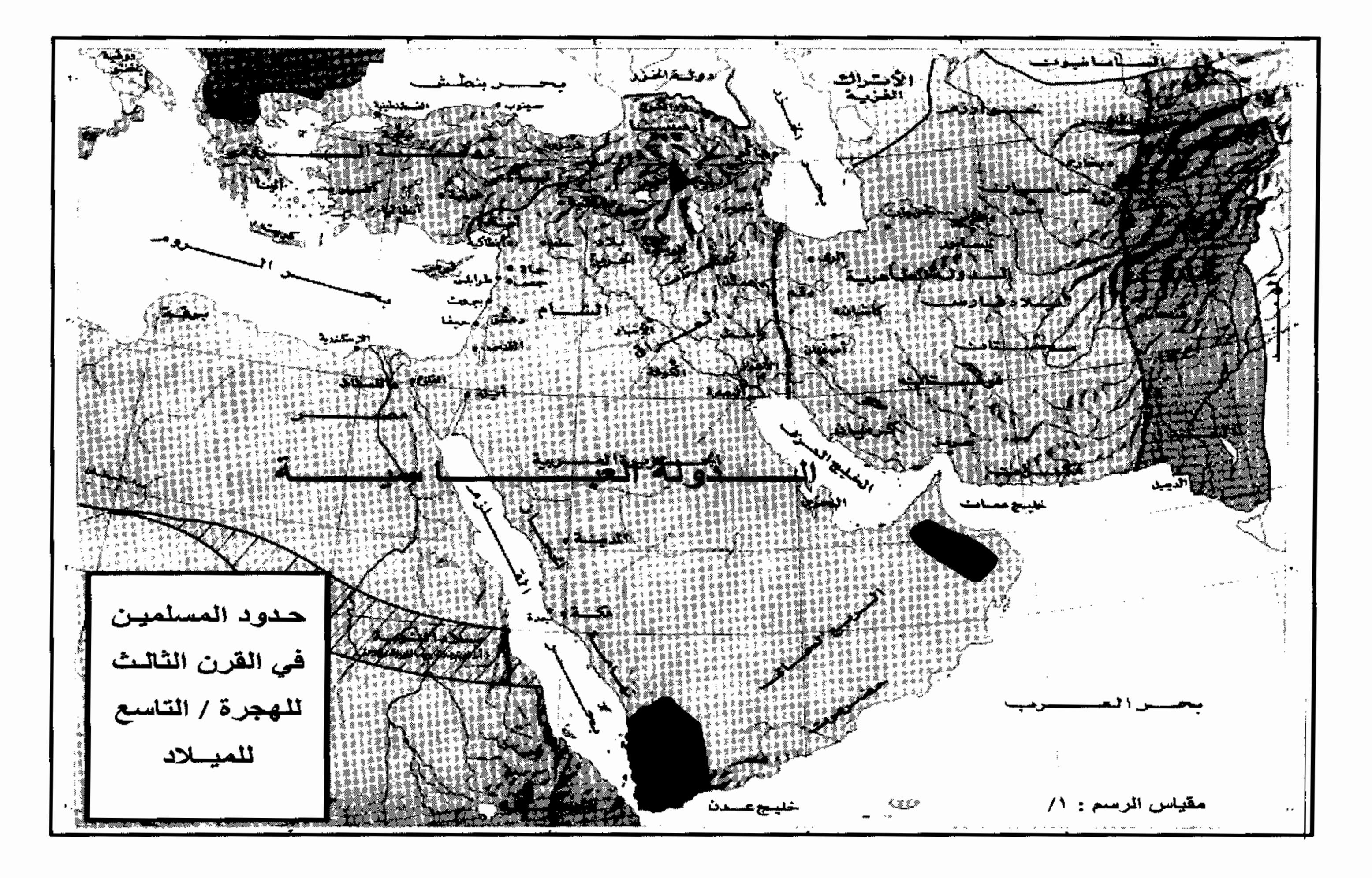
توزيع دار **أويا** للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**



أشبونة
الرباط
آسفي
الجزائر
تونس
سوسة
طرابلس
بحر الروم



الشرق الأوسط
الدولة الرومانية
الدولة الساسانية
الهند
دول أخرى
بحر الروم
البحر الأسود
الإسكندرية
بحر العرب
المحيط الهندي
أقسام جزيرة العرب
الغور شريط على ساحل بحر القلزم
نجد شرق الحجاز وتهامة
العروض شرق نجد
حدود دولة الروم
حدود دولة الفرس


حدود المسلمين
في القرن الثالث
للهجرة / التاسع
للميلاد
بحر بنطش
بحر الروم
الدولة العباسية
الخليج العربي
خليج عمان
بحر العرب
خليج عدن
مقياس الرسم : ١/

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

يجدر بي التنويه أولاً إلى أن أعمالي المعرفية من مقالات وكتب كانت موجهة على الخصوص للجمهور الأكاديمي الغربي الناطق بالإنجليزية وذلك في إطار نشر المعرفة ومقاومة التشويه والهيمنة الغربية على التاريخ الإسلامي، ولذلك فإنني أستميح القارئ العربي عذراً إن كان نقل أعمالي للعربية لا يراعي أساليب تراثيةً مُعتَبَرَةً وأفكاراً ومفكرين لهم وزنهم واحترامهم. عذري في ذلك أن الجمهور الأكاديمي الغربي لا دراية ولا عناية له بهذه الأساليب والأفكار والمؤلفين العرب الأصلاء، وإنما جُلُّ اهتمامهم كان وما زال الانكباب على أعمال المستشرقين وفيها ما فيها من المغالطات الشنيعة.

هذا وقد نوّهت على السياق العام لتأليف هذا الكتاب بالإنجليزية، فأدلف إلى مقصدي الخاص من ترجمة هذا الكتاب للجمهور العربي، فاعلم أن من مِحَكّات النظر في علم التاريخ هو تشريح الوظائف والمهمات المعرفية والحضارية والقومية التي قام بها هذا العِلم في المجتمعات الحداثية. فليس التاريخ فناً قصصياً أو مجرد ممارسة أكاديمية صماء تُدرَسُ وتُدَرَّسُ خارج الإطار السياسي أو المعرفي لحياتنا. وإنما يختلط بعلم التاريخ ـ كما بأي علم اجتماعي أو إنساني آخر ـ أنسجة من المفاهيم تؤثر على مكونات الهوية الحضارية والقومية. وبكلمات أخرى، فالتاريخ ودراسته يشكلان جزءاً لا يتجزأ من مكونات الهوية التي تقرر مفاهيم المجتمع وتصرفاته تجاه «الآخر» (أي المجتمعات الأخرى). كما تقرر هذه الدراسة كيف يموقع المجتمع نفسه بين المجتمعات الإنسانية الأخرى حضارياً وسياسياً، ومعرفياً على الأخص.

ومن السذاجة بمكان أن نقبل بدون مساءلة وتشكيك ما يقوله مجتمع ما عن مجتمع آخر، سواء كان على سبيل الرواية التاريخية أو بأي طريقة أخرى توصف بأنها «علمية». فليس لأي علم من العلوم الاجتماعية والإنسانية ميزة تعصمه من الانحياز، ولذا فيجب أن نوضح فرقاً تحليلياً ومفهومياً بين «الهَدَف» وما أَصطَلِحُ على تسميته بـ«المَهدُوف». ففي حين أن لكل علم **هدف** معلن (وهدف علم التاريخ المعلن هو كشف النقاب عما مضى)، فهناك **مهدوفات** أخرى غير معلنة، ليست بالضرورة نتيجة أي مؤامرة يحيكها منتج الرواية التاريخية (أكان هو المؤرخ نفسه أو مجتمعه الذي انبثق منه)، بل نتيجة للعلاقة المعرفية التي تقوم بين ذلك النوع من الإنتاج التاريخي والمؤرَّخ له. أو قل بين الفاعل الإنساني والمفعول به المعرفي، أو بين العامل والمعمول عليه. فكل إنتاج معرفي للعامل أو الفاعل له إفرازات معرفية متواشجة في عالم المعمول عليه والمفعول به.

ومن خلال التفريق السالف بين الهدف والمهدوف نستطيع أن نرى الدافع الأول والأساسي لكتابة هذا الكتاب. فكما هو الحال مع الكتابين الآخرين الذين وضعتهما(*)، فإن هذا الكتاب يهدف إلى زعزعة الخطاب الاستشراقي المؤرخ للحقبة التاريخية التي تشكلت فيها الشريعة الإسلامية وتكاملت، ألا وهي الفترة التي لا تتعدى القرون الأربعة الأولى من الهجرة. وهذه الزعزعة للخطاب الاستشراقي لها إطار معرفي معين لا يمكن بدونه أن تظهر إلى حيز الوجود. هذا الإطار المعرفي منبثق من طبيعة نشأة علم التاريخ كخطاب معرفي حديث أنتجته أوروبا الاستعمارية إبان القرن التاسع عشر. حيث أُسست فرضيات هذا العلم على الأكاديميا الحداثية التي اجتاحت بعولمتها أقطاب الأرض جميعاً من اليابان والصين شرقاً إلى أمريكا غرباً مروراً بالعالم العربي والإسلامي. ولكي تتحقق الزعزعة لا يجب فقط أن يكون للخطاب المزعزِع (بكسر الزاي) الذي نؤسسه مستمعون وقارئون بل يجب أن يشارك هذا الخطاب في بعض الافتراضات والمعطيات الأساسية للخطاب الاستشراقي المزعزَع (بفتح الزاي). ذلك أن عدم المشاركة هذه

(*) «**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**»، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007، و«**السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**»، دار المدار الإسلامي، 2007.

هي من المسببات الأساسية لحرق الجسور المعرفية بين الذات والآخر، فعلم التاريخ كسائر العلوم الإنسانية الأخرى هو علم إقناعي يتداخل تداخلاً بنيوياً مع «الأيديولوجيا» الحضارية لجميع المجتمعات الحداثية. فإذا تجاهلنا الافتراضات والمعطيات الأساسية لهذا العلم، فإن ذلك التجاهل سيكون بمثابة قطع الطريق للوصول إلى الآخر من أجل تغيير مفاهيمه الخاطئة. ذلك أن المفاهيم الغربية تشكل خطاباً (Discourse) وهذا الخطاب هو عينه الخطاب العالمي ذو القوة والسلطان، وعدم الانخراط في عالمية الخطاب هو تهميش للذات وهدر كبير للفرص المتاحة لها.

فمن ذلك المنطلق ألّفنا هذا الكتاب، أولاً لتزويد القارئ المهتم برواية تاريخية عامة تغطي القرون الإسلامية الأربعة الأولى، وثانياً، لنقض الرواية الاستشراقية بهذا الصدد. ففي الرواية الاستشراقية هذه يمثل القرن الهجري الأول فراغاً تاريخياً تاماً، لا بل ويوسم بأنه أكذوبة إسلامية كبيرة! فالفراغ، كما يقال، كان سببه الظهور المتأخر للحديث النبوي، عندما اختلق المسلمون الأوائل هذا الحديث من عدم بعد نهاية القرن الهجري الأول. وحتى يملأ المستشرقون هذا الفراغ كان يجب اختلاق التصور الآتي: وهو أن المسلمين وعلمائهم قاموا باختراعات وتدليسات شتى منسوبة للرسول الكريم. وليست هذه الصورة الاستشراقية إلا الحلقة الأخيرة في سلسلة من الحلقات التي بدأت باتهام الرسول الكريم بأنه نبي لا نبوءة له وبأنه منتحل وليس بأصيل. وبما أن أوروبا بدأت مؤخراً بالاقتناع أن الأديان جميعُها لها حق الأصالة كما هو حق مسيحيتهم الأوروبية، انتقل الاستشراق إلى تصوُّرٍ آخر لما يرونه «كذباً إسلامياً» ألا وهو الذهاب بالقول باختلاق الحديث النبوي وتدليسه لتفنيد وطمس السرقات الإسلامية للقوانين والشرائع غير العربية وغير الإسلامية. فبالرغم من معرفة الاستشراق معرفة متينة بالسنن العربية التي كانت قائمة عند نشوء الإسلام، لم تكن هناك أي محاولة استشراقية لرؤية التطورات السلطوية لهذه السنن كطريقة هرمطية لبناء مصادر الفقه اللاحقة والتي تمحورت حول الرسول الكريم والكتاب المبين.

ونَلقى هنا فرضية لا نجدها دائماً واضحة في الخطاب الاستشراقي ألا وهي

أن الإسلام في بدايته استدان ديناً كبيراً من الحضارات اليونانية والرومانية واليهودية، وهذه جميعها، كما يُعبر عنها في المفهوم الحضاري الغربي اليوم، من المكونات الأساسية للحضارة الغربية. وإذا أضفنا لذلك النَسَبَ التاريخي للحضارة الغربية ما يراه الغرب من تفوق حضاري راهن على العالم الإسلامي وحاجة المسلمين للعلوم التقنية الغربية، فإنه ينتج من كل ذلك نتيجة واضحة جداً مفادها الآتي: عندما خرج الإسلام من واحته الصحراوية القاحلة في الجزيرة إلى ميدان الحضارة(*) وأصبح إمبراطورية متمدنة يُعتَد بها، فإنه احتاج إلى الحضارات اليونانية والرومانية وغيرها لتصل به إلى هذه المرتبة الحضارية الشامخة. وكذلك هو الحال اليوم، فإن الإسلام يعاني من «التخلف» الذي كان وسيكون علاجه تبني المفاهيم والمؤسسات الحضارية الغربية وبما في ذلك جميع التشريعات والمؤسسات التشريعية والقانونية وما يمت إلى كل ذلك بصلة. أو بكلمات أخرى أن الغرب من الإمبراطورية اليونانية القديمة إلى أوروبا الحديثة(**) كان وما زال خلاص الشرق ومنقذه من الضلال والجمود، فهو الرائد والمرشد إلى جميع القيم العليا وإلى الرفعة والتقدم.

بناءً على التصور الاستشراقي السالف، كان من الضروري تحطيم هذا الخطاب الاستشراقي بجميع مفاهيمه الفاسدة والبرهنة التامة على تهافتها. ومن

(*) وفي هذا السياق يعتبر بعض المستشرقين أن نشوء الإسلام ونجاحه هو خطأ تاريخي محض! انظر مثلاً كتاب:

Patricia Crone, *Roman Provincial and Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

ونقدي لهذا الكتاب في مقالة:

Wael Hallaq, «Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and provincial Influences on Early Islamic Law», Journal of the American Oriental Society, 110 (1989), 79-91, reproduced in W. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1994), IX, 1-36.

(**) ومن العجب العجاب أن الحضارات اليونانية والرومانية قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي، ويبقى هذا الإدعاء غير مبرهن عليه فهو ما زال بحاجة إلى دليل وبرهان.

الجدير بالذكر أن الرواية الاستشراقية لتاريخ الفقه الإسلامي تترابط في جميع أجزائها ترابطاً متماسكاً زائفاً. فمن العبقرية الموهومة لهذه الرواية أن لا يكون لهذا الترابط سبب واضح لدى القارئ الغربي المستهلك لهذا الخطاب. فمن الشروط الأساسية للفاعلية الإقناعية لأي خطاب أن لا تكون مهدوفات الخطاب واضحة لدى القارئ أو المستمع. **فالرؤية القائلة بأن الإسلام وشريعته ظاهرة متدهورة عبر الزمان تحتاج إلى الغرب لأجل الوقوف على قدميها هي المهدوف الخفي. أما الهدف المعلن فهو سرد تاريخ التشريع الإسلامي من وجهة نظر تتزيا بـ«العلمية».**

هذا وننبه إلى أن صعوبة نقد الفكر الاستشراقي تكمن في إيجاد الترابط بين عناصر هذه الرؤية، ما يبدو لأول وهلة حقيقة تاريخية لا علاقة لها بما ننقده من مهدوف هذه الرواية. فهذه الرواية تجعل الإمام الشافعي المؤسس الأوحد لعلمي الفقه والأصول وكأنه لم يكن من قبله أو بعده من العلماء والفقهاء من أسهم وشارك في بناء التراث الفقهي الشامخ. ومع إن الإمام الشافعي رحمه الله قد بلغ حقاً مبلغاً رفيعاً كغيره من أئمة المذاهب الأخرى، إلا أن هذا الإصرار على تعظيمه يدفعنا للتساؤل عن المهدوفات وراء هذا الإصرار، إصرارٌ على رفع مقام الشافعي وطمس المساهمات التي قام بها جمهور غفير من الفقهاء الذين أتوا من بعده على وجه الخصوص. وما يزيد هذا التساؤل شدة هو أن التفسيرات التاريخية القائلة بأن التاريخ يقوم على «بطل» أوحد يرسم مساره بغض النظر عن القوى التاريخية المادية والروحية والاجتماعية والفكرية، إلخ، هي تفسيرات قد هجرها التفكير الأكاديمي الغربي منذ زمن، تاركاً ذلك للرؤية السينمائية الترفيهية عند هوليود. ولكن هذه التفسيرات ما زالت عند المستشرقين من دون جمهرة المؤرخين المعاصرين باقية، فالفهم الأسطوري للشرق عندهم له قواعد وقوانين للتحليل ليست بأية حاجة إلى تعديل أو إجبار على التمشي مع القواعد والقوانين التحليلية الأخرى التي تطورت لدراسة وتحليل غير الشرق. فكما أن الشرق لا يتغير فليس للاستشراق حاجة في تغيير أساليبه التحليلية التي تبناها في القرن التاسع عشر والتي ما كان ولن يكون لها أن تقبل كأساليب جائزة ومشروعة في أي حقل علمي آخر.

ففي نهاية المطاف أعلن الاستشراق أن الشافعي مثَّلَ أوج التطور الفقهي من

بداية التاريخ الإسلامي إلى نهايته، فأصبح الشافعي العَلَم والحجة الذي لا يُشَقُّ له غبار والذي لم يُسبق أبداً في عبقريته الشرعية حتى وإن قارناه مع عباقرة الشريعة من المتأخرين مثل إمام الحرمين الجويني والغزالي وابن رشد وتقي الدين السبكي وابن تيمية وغيرهم من فحول العلماء. هذا التصور يتماشى تماشياً تاماً ويكمل الأسطورة الاستشراقية القائلة بأن التاريخ الإسلامي (شرعاً وعلماً وثقافة واقتصاداً إلخ) كان بعد الفترة الأولى قد عانى من تدهور متواصل بدأ ظهوره في الشريعة بعد وفاة الشافعي فوراً، فما كان من بعده إلا شريعة متجمدة غير قابلة للتغير والتطور خالية من حوادث الزمان، اللهم باستثناء انسداد باب الاجتهاد الذي يُشَاع بأنه أغلق بحتمية قاضية. فرُفع الشافعي إلى منصب المخترع الأوحد (وهو منصب تجاوز المكانة المرموقة التي قررها له التاريخ الإسلامي). وهي الخطوة الأولى لتحضير منظومة معرفية تاريخية تنتهي بانحدار وتهافت التاريخ الإسلامي والإسلام جميعاً. هذه المنظومة المعرفية هي «المقدمة الخلدونية» لمنظومة أخرى وهي حاجة الإسلام إلى الغرب وقيمه وتفكيره وفلسفته وقانونه وتقنيته وديموقراطيته. هذا كله لكي يستطيع أن يرتقي إلى مراتب الأمم المتحضرة بعد أن بلغ أشد تدهوره. ولا ينكر مجادل أن جمعاً غفيراً من الأمة الإسلامية قد وقع فعلاً ـ وللأسف ـ في شبك هذه المنظومة المعرفية. وهذا برهان كاف على نجاح المخطط الاستشراقي وعلى الحاجة الماسة لنقضه وإبطاله إبطالاً شاملاً. وإن كان لهذا الكتاب من هدف فهو هذا الإبطال ولا غير.

أما الخطوة الثانية، وهي خطوة مكملة للخطوة الأولى، فهي الإصرار على السرعة الهائلة التي تكونت فيها الشريعة الإسلامية دفعة واحدة. فالمقولة الاستشراقية التي تشيد بالشافعي هي مقولة محددة تجعل من قرني الهجرة الأوَّلين الفترة الكاملة التي احتيج إليها لبلورة الشريعة وصياغتها صياغة تامة. ويجب أن يكون واضحاً أن هذا التحديد التاريخي مبني على الفكرة السائدة أن الإسلام قد صادر شرائع الأمم التي قام على أنقاضها. فما الشريعة الإسلامية إلا نسخة عن الشرائع اليونانية والرومانية واليهودية (هذا إن لم تكن مشوهة). وبسبب هذه المصادرات لم يكن هناك حاجة إلى بلورة وتطوير جهاز شرعي إسلامي أصيل، بل

فقط بالاقتيات على مخلفات الآخرين. فبناء جهاز مثل ذلك كان بحاجة إلى قرون، فالقانون الإنجليزي مثلاً كان قد احتاج إلى قرون عدة لكي يصل إلى مرحلة من التطور وازت ما وصلت إليه الشريعة الإسلامية عند وفاة الشافعي رحمه الله. فما يظهر على أنه تقدير لفعالية الإسلام خلال القرنين الأولين عند المستشرقين ليس هو إلا طريق ملتفة للتعبير عن المقولة بأن مصادرة الشرائع الأخرى قد وفَّرت على الإسلام والمسلمين الأوائل المجهود الحضاري الذي بذلته الشعوب الأخرى في تطوير أجهزتها وأنظمتها الشرعية. فالشافعي يصبح الرمز الاستشراقي لما يظهر بأنه تحقيق وإنجاز، ولكنه في الحقيقة الفوران المؤقت الذي وقف على مفترق الطريق بين النتيجة لهذه المصادرات وبين حتمية الانحدار والتعفن والتجمد التي عانى منها الإسلام حتى أقدمت أوروبا والغرب على إنقاذه في عصر الحداثة هذا.

هذا الكتاب إذن ليس إلا محاولة لتقويم هذا الخطاب الاستشراقي وسلطته الخطابية العالمية. وهو إصلاح لهذا الخطاب بما يتعلق بالمواضيع التي ذكرناها آنفاً بالإضافة إلى مواضيع عديدة أخرى لا تتسع هذه المقدمة لذكرها. ولكن من موجبات الكلام هنا القول بأن هذا الكتاب بأجمعه يجب أن يقرأ كشرح مفصل للغاية المطروحة في هذه المقدمة كما يصح هذا على جميع كتاباتي سواء ترجمت للعربية أم لم تترجم. والله الموفق.

أ. د. وائل حلاق

نوفمبر، 2006

مقدّمة المترجم

لقد حاول وائل حلّاق في كتابه «نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره» أن يجذر الثقافة العربيّة الاسلاميّة في سياقها الحضاريّ العام، سياق ثقافة الشرق الأدنى بصورة عامّة، تلك الثقافة التي كانت رافدا من روافد شرائع بلاد ما بين النهرين وفارس وغيرهما. فكان على الكاتب إذن أن يتجاوز ما سعى الفكر الغربي إلى ترسيخه منذ عقود عديدة حيث روّج أطروحة مفادها أنّ الفكر الاسلامي وخاصة الفقه ليس سوى امتدادٍ للفكر والمنطق اليونانييّن، وقد نجح حلّاق إلى حدّ بعيد في تأكيد استفادة الفقه الاسلامي من شرائع ما بين النّهرين وأعراف عرب الجاهلية وعاداتهم فضلا عمّا جاءت به الأديان الكتابية الكبرى، إلى جانب قيامه على الهدي القرآني والسنّة النبويّة طبعاً.

وما من شك في أن الكاتب استثمر ما كشفت عنه الدراسات الأثريّة والحفريات المعاصرة في الجزيرة العربية من قيام حضارة مدنيّة مكينة في عدد من نواحيها، عرفت حياتها استقراراً أفاد من نشاط حركة التجارة بالمنطقة وهو ما سّهل تأثر القبائل العربّية بغيرها من الشعوب في الممالك المتاخمة بل حتى في الامبراطوريات البعيدة. وعلى هذا النحو ساغ له التشكيك في الصورة المتداولة عن الأعراب الرحّل الذين يضربون في الصّحراء بحثاً عن الكلأ والمرعى.

ثم وقف وائل حلّاق عند مؤسّسة القضاء في الفقه الإسلامي وكيفيّة تطوّرها منذ مرحلة البدايات حيث كان عمل القاضي امتداداً لما كان يعرف في العصور الجاهليّة بدور التّحكيم الذي ينهض به حكماء القبيلة وعقلاؤها، وصولاً إلى

المرحلة الّتي بلغ فيها القضاء مرحلة النضج والاكتمال حيث صار القاضي يعيّن في هذا المنصب ويلتـزم به دون غيره من المهامّ فتحوّل موظفاً من موظّفي الدولة يجرى عليه مرتب شهريّ ويرتبط بجهاز منظّم يرأسه قاضي القضاة الذي تعيّنه السلطة المركزّية، فبدأ الحديث حينئذ عن ضرب من التراتبيّة الإداريّة شبيهاً بما تعرفه كلّ المؤسّسات عندما تبلغ أشواطاً من النضج متقدّمة. ويمثل هذا القسم من الكتاب في تقديرنا وجهاً من وجوه الطرافة إذ قلّما وجدنا دراسة اعتنت بمجلس القضاء ومهام كل عضو من أعضائه ويبدو أن كتب تراجم القضاة وأخبارهم قد أسعفت الكاتب ببعض الإجابات التي أرقته بسبب ضياع محاضر القضاء وسجلاّت المجالس.

إنّ الفكرة المركزيّة لدى حلاّق في جميع ما كتب من كتب ومقالات كما في كتابه هذا إنّما مدارها على أنّ الفقه الإسلامي، في مستوى نشأة المذاهب وفي مستوى قيام مؤسّسة القضاء جهازاً منظّماً ومستقلاًّ وفي مستوى إرساء أصول الفقه علماً مكتملاً واضح المعالم، لم يتأسس إلاّ بعد مرور قرون من الزمان على مرحلة البداية الطبيعيّة الأولى، ولعلّ المثال الأوضح الذي كثيراً ما يعتمد عليه الكاتب هو تأسيس علم أصول الفقه حيث يلقي ظلالاً من الشك حول ريادة الشافعيّ في هذا المجال أو حول اعتباره الأب الروحيّ المؤسّس له بل إنّه يؤكد أنّ هذا العلم لن يعرف نضجه واكتماله إلاّ مع القرنين الرابع والخامس للهجرة/ العاشر والحادي عشر للميلاد. وكذا الأمر بالنسبة إلى المذاهب الفقهيّة الأربعة المشهورة فإنها لم تتشكّل بالمعنى الدقيق للكلمة حيث تحوّلت إلى أنساق في الفقه متمايزة إلاّ بعد عقود من موت مؤسّسيها الافتراضيين الذين تنسب إليهم وهم في الحقيقة لم يرسوا سوى مذاهب شخصيّة تعبّر عن آرائهم الفردية الخاصّة دون أن تمثّل نسقاً في التفكير منظماً أو مستقلاً ولن يحدث هذا إلاّ بعد جهود الأتباع الأوفياء والتلاميذ البارزين تأليفاً وجمعاً حيث أسّسوا فعلاً هذه المذاهب الفقهيّة ولكنهم لمّا كانوا في حاجة ماسّة إلى إثبات أصالة تفكيرهم ومشروعيّته، أسندوا جهودهم إلى شيوخ المذاهب ونسبوها إليهم فنجحوا حينئذ في كسب الأنصار خاصة إذا كان المذهب منسجماً مع الإرادة السياسيّة للسلطة المركزيّة.

لقد كشف الكتاب أيضاً عن علاقة الفقه بالسياسة في الحضارة الإسلامية ووقف عند تلك المعادلة العسيرة التي تجمع بين نزوات رجال السياسة ورغبتهم في توظيف الدين لصالحهم من ناحية ورغبة الفقهاء والعلماء في ترويض السّاسة وكبح جماح تسلّطهم خدمة للشرع من ناحية ثانية وقد أبان الباحث عن خيوط هذه المعادلة العسيرة وأدرك أنها ضرورية بالنسبة إلى الطرفين فإذا كانت السلطة تجد في الفقه الرّسمي سنداً لها ودعماً لمشروعيتها، فإنّ فقهاء الدّولة وجدوا في السلطة اليد الطولى لتطبيق حدود الله وأحكامه بعد استنباطها من أصول الشريعة ولكنّ هذه المعادلة لم تخل في التاريخ الإسلاميّ من تصادم بدا في خضوع هذا الطرف إلى ذاك حيناً أو احتواء أحدهما للآخر حيناً آخر، فهل يمكن بعد هذا الحديث عن استقلالية الفقه في الإسلام عن الدولة استقلالية تامّة؟

وهكذا لا يقدّم كتاب حلّاق تاريخاً للفقه الإسلامي وإضافة نوعيّة في مستوى الجدل السياسيّ/الديني في الثقافة والتاريخ الإسلاميّين فحسب، وإنّما هو بالإضافة إلى كلّ هذا تقييم دقيق للدراسات الغربيّة الحديثة والمعاصرة التي اهتمت بالفقه الإسلاميّ وتاريخه وتطوّره، بل إنّ المؤلّف يسائل الكثير من الأفكار التي صارت من قبيل المسلّمات الرائجة في الدراسات العربيّة والغربيّة كلتيهما، ثم إنّ الكتاب، فضلاً عن تعدّد وجوه طرافته بالنسبة إلى القارئ العربي، يمثّل نافذة على آخر ما كتب من بحوث حول التشريع الإسلامي في الجامعات الغربيّة وحلّاق لا يكتفي بالعرض وإنّما يصوّب ويضيف وينقد ما جاء فيها من أحكام حول تاريخ المذاهب الفقهيّة وما شهدته من تطوّر عبر العصور وما عرفته نظريّة أصول الفقه من نضج واكتمال بفضل تراكم المعرفة عبر أجيال متلاحقة من الفقهاء والعلماء.

رياض الميلادي

المقدمة

من الملامح الأساسيّة لما اصطلح على تسميته بالنّهضة الإسلامية الحديثة، تلك الدّعوة المتزايدة للعودة إلى الشريعة الإسلاميّة. فخلال العقدين ونصف العقد الأخيرين نمت هذه الدّعوة نموّاً كبيراً وأفرزت حركات دينيّة إحيائية وسَيلاً هائلاً من الكتابات، أثّرت في مجرى السّياسة العالميّة، وممّا لا يحتمل الشّك أن الشّرع الإسلاميّ يمثل اليوم حجر الأساس في إعادة إثبات الهويّة الإسلاميّة، لا باعتباره موضوع الأحكام الفقهيّة فحسب، وإنّما باعتباره أساساً من أسس الخصوصيّة الثقافيّة. وبالفعل فالعيش بالاعتماد على شريعة إسلاميّة بالنّسبة إلى العديد من المسلمين اليوم لا يعدّ مجرّد مسألة فقهيّة وإنّما يمثل حلاّ نفسيّاً واضحاً.

وقد ولّدَ الوعي المتزايد بالشريعة الإسلاميّة في عالم المسلمين منذ أواخر السّبعينات وبداية الثّمانينات اهتماماً ذائع الصّيت بهذا المجال في الدراسات الأكاديميّة الغربيّة، وهو مجال لم يكن يستقطب خلال العقود السّابقة سوى عناية هامشيّة من لدن بعض الدارسين. وحتّى إن كانت مرحلة التأسيس والمرحلة الحديثة من أكثر المراحل غنى في دراسة تاريخ الفقه الإسلامي، وهما لا تزالان كذلك فإنهما مع ذلك أيضاً تبقيان مجهولتين نسبيّاً. والأسوأ من ذلك هو وضع المعرفة في المراحل التي سنهتمّ بها والتي لا تزال تعتبر أرضاً بكراً[1].

وممّا يؤشر على وضع الدّراسات المتّصلة بمرحلة النّشأة أنّه لم يظهر حتى يومنا

---

(1) للاطلاع على تحليل للمسائل التي أولتها الدراسات الحديثة عناية خاصّة وخلفياتها =

كتاب منشور واحد يقدّم تأريخاً للفقه الإسلامي خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى من ظهوره. وقد ظهرت إلى الآن أعمال ثلاثة على الأقلّ حملت عناوينها كلمة «نشأة» بطريقة أو بأخرى مضافة إلى «الشرع الإسلامي» أو «الفقه الإسلامي»[2] ورغم ذلك فلا أحد يستطيع أن يدعي أن محتواها يعكس حقّا ما تضمّنته هذه العناوين، وبالرغم من جدارة بعضها فالكتب الثلاثة بذلت جهداً في دراسة مرحلة النشأة من زاوية معرفية ضيّقة نسبيّاً.

وإذا كانت الخطوط العريضة لنموّ الفقه الإسلامي خلال فترة التأسيس يمكن رسمها ممّا توفّر من مصادر أولى، فقد بقي الكثير ممّا لم يكتشف بعد إذ أنّ نوعيّة المصادر التي وصلتنا من قرون الإسلام الأولى تمثّل إشكالية ذات بعد تاريخي، ولكن حتّى لو لم يوجد هذا المشكل فإنّنا سنجد هذه المصادر قليلة لا تفي بالحاجة. فنحن لا نملك على سبيل المثال أيّة سجلات قضائيّة أو أيّ مصدر يمكن أن يخبرنا عن كيفيّة عمل القضاء خلال فترة التأسيس وما الذي كان يجري داخل مجالسه. ولا نملك أيضاً فكرة واضحة عن طبيعة القضايا التي كان يتنازع فيها، وكيف يتمّ فضّها، ولا حتى ما هي تلك المذاهب الفقهيّة التي كان يُحتكم إليها أو كيف كان الخصوم يقدّمون أنفسهم، ناهيك عن معرفة دور المرأة في المحاكمات.

= السياسيّة، انظر وائل حلاّق، «The Quest For Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse», *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2, 1 (2002-03): 1-31.

انظر أيضا المقدّمة في تحقيق *The Formation of Islamic Law*، في Laurence I. Conrad، في *The Formation of the Classical Islamic World*, vol, XXVII (Aldershot: Ashgate Publishing, 2003).

(2) يوسف شاخت: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (OxFord: Clarendon Press, 1950);

Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihr Entwick lung in Mekka bis Zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991), trans. Marion H. Katz, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical schools.* (Leiden: Brill, 2002); and Y. Dutton, *The Origins of Islamic Law: the Quran, the Muwaṭṭa' and Médinan 'Amal* (Richmond: Curzon, 1999).

وكيف كان القضاة يوظّفون الرّوابط الاجتماعية أو القبليّة أو كلتيهما معاً للتعامل مع الخصومات وفضّها إلى غير ذلك ممّا لا يكاد يحصر. ولهذا يصعب الإلمام بأي مسألة من هذه المسائل بطريقة شاملة، هذا إن أمكن ذلك أصلاً. لكن سنحاول في هذا الكتاب، انسجاماً مع الطّبيعة التقديميّة في مثل هذه الأعمال، أن نرسم الخطوط العريضة لمرحلة التأسيس مقدّمين دراسة عامّة للمسائل الأساسيّة التي ساهمت مساهمة فعّالة في تأسيس الفقه الإسلامي. وقد اختلف هذا العمل في هذا المستوى العامّ بما تضمّنه من الشمول والإحاطة عمّا سبقه من الكتب المذكورة سابقا، تلك التي توفّر معالجة موضوعاتيّة أو جزئيّة أكثر ممّا تقدّم صورة تأليفيّة تبرز تأسيس الفقه الإسلامي.

إنّ تحديد مفهوم المرحلة التأسيسيّة يمثّل العمود الفقري لهذه المحاولة. فما الذي يميّز فترة التأسيس عن غيرها من المراحل التاريخيّة أو بصورة منهجية أكثر ما هي المقاييس التي يمكن أن نحدد بالاستناد إليها المرحلة التأسيسيّة للفقه الإسلاميّ؟ فإلى حدود زمنيّة قريبة ظل الاعتقاد أنّ هذه الفترة انتهت حوالى منتصف القرن الثالث للهجرة (نحو 860م). حيث كنّا نظنّ بالرّجوع إلى النّتائج التي وصل إليها يوسف شاخت، أنّ كلّ المذاهب الفقهيّة الهامّة ظهرت للوجود باعتبارها كيانات فقهيّة شخصيّة وأنّ الفقه الإسلامي وأصول الفقه، حسب شاخت دائما، قد عرفا أوجهما. وقد أظهرت دراسات أكثر جدّة أن ما انتهى إليه شاخت من أحكام يجانب الصّواب إلى حدّ بعيد، وأنّ اللّحظة التي جمع فيها الفقه الإسلامي كلّ مقوماته الأساسيّة تعود إلى نحو منتصف القرن الرّابع للهجرة / العاشر للميلاد، أي بعد قرن كامل ممّا كان يعتقد في الأصل. أمّا بالنّسبة إلينا فنحن نعرّف «المرحلة التأسيسيّة» بأنّها الفترة التاريخيّة التي برزت فيها المنظومة الفقهيّة من خلال البدايات الأولى ثمّ تطوّرت إلى حدّ اكتسبت فيه ملامحها الجوهرية وهيئتها المخصوصة.

نقول هيئتها «المخصوصة» لأن كلّ هذا ممّا يحتاج إليه في سياق «النشأة» حيث تظهر الصّفات المميزة التي تبيّن الملامح الجوهريّة لهذه المنظومة وتجعلها واضحة غير مبهمة.

ولهذا ينبغي أن يقصر مفهوم «التأسيس» على تطوّر ملامح المنظومة الفقهيّة العامة. بما أنّ التفاصيل - أو ما يمكن تسميته، بالاصطلاح الفلسفي، «الصفات العرضيّة» قد تعرّضت باستمرار إلى الحركة والتحوّل. وهكذا، وجرياً مع مصطلحاتنا الفلسفيّة نقول إنّ مفهوم «النشأة» يجب أن يضبط على أساس «الصفات الأساسيّة» التي تكسب الشّيء كينونته ومعناه، أو على عكس ذلك تماما، فإنّ غياب أيّ «صفة أساسيّة» سيبدّل طبيعة الشّيء ذاته ويجعله مختلفاً نوعيّاً عن غيره من الأشياء التي تحتوي بالفعل على هذه الصفة. وفي مثال الفقه الإسلامي، فإنّ الصفات الأساسيّة التي تكسبه هيئته وهويّته هي الصفات الأربع التالية:

1. تطوّر قضائي تامّ، إلى جانب نظام فقهيّ، ومحاكم مكتملة الشروط، وتشريع يقوم على الأدلة والأصول.
2. استكمال وضع الأطر الفقهيّة (شرح كتب الفروع).
3. بروز علم في منهجيّة التشريع والتأويل بروزاً كاملاً، يعكس، فيما يعكس، قدراً كبيراً من المعرفة الذاتية بقوانين التأويل وامتلاك ثقافة فقهيّة واسعة وهذا هو علم أصول الفقه.
4. استكمال ظهور المذاهب الفقهيّة وهو تطوّر مهمّ يفترض بدوره بروز منظومة من عناصر فقهيّة وتعليمية متنوّعة تستند إلى ممارسة واقعية. وما من صفة أساسيّة أخرى شأن صيغة التشريع الدّينيّة مثلا، إلاّ وينبغي عليها أن تنضوي في النهاية تحت صفة أو أكثر من الصفات الأربع المذكورة أو أن تعود إليها.

ثمّ إنّ الصفتين الثالثة والرّابعة لم تتطوّرا ولم تتّخذا هيئتهما النهائية إلى حدود منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. ولكن مع منتصف القرن الرّابع للهجرة/ العاشر للميلاد ظهرت الصفات الأربع جميعها. وهذه هي نقطة الحسم، فكلّ التطوّر الذي حدث بعد ذلك بما فيه التحوّل في أصول الفقه أو التطبيقات إنّما كان من قبيل «السّمات العرضيّة» التي لم تحدث أثراً في بنية ما نسمّيه بالشّرع الإسلامي، رغم أهميّتها بالنّسبة إلى مؤرّخي الفقه والمجتمع وغيرهم -فبهذه التحوّلات أو دونها كان الشرع الإسلامي في تقديرنا سيظل هو ذاته. ولكن دون مذاهب فقهيّة أو علم أصول الفقه لا يجوز عدّ الشّرع الإسلاميّ مكتملاً.

إنّ تحديد زمن نشأة الفقه الإسلامي أعقد بكثير من تحديد نهايته، وليس من قبيل المبالغة أن نقول إنّ من بين المسائل الكبرى التي أثارت نتائج البحث فيها أكبر قدر من الإشكاليات والاعتراضات في تاريخ الفقه الإسلامي، مسألة البدايات هذه. فالمشاكل المتعلّقة بإشكاليات «البدايات» طالما كانت صادرة عن آراء غير مثبتة أكثر من صدورها عن أدلة تاريخيّة حقيقيّة ومن ثمّ اعتقد المستشرقون الكلاسيكيّون أن المنطقة العربية في عهد الرّسول ﷺ كانت معدمة ثقافيّا، وأنّ العرب لما بنوا مدنهم المتطوّرة وامبراطوريتهم وأنظمتهم التشريعية لم يكن بوسعهم التعويل على مصادرهم الثقافيّة الباهتة. وقد استقرّ الرّأي لديهم أنّ العرب بدل ذلك استوعبوا دون حرج عناصر ثقافات المجتمعات التي فتحوها، بما فيها خاصّة الحضارتين البيزنطيّة الرّومانية والفارسيّة السّاسانية. وعلى هذا الأساس أصبحت سوريا والعراق معبراً تنفذ منه المعارف التشريعيّة.

وقد بيّنت دراسات حديثة أنّ هذه الآراء ما زال أصحابها عاجزين عن إقامة الدّليل على صوابها. وإذا استثنينا بعض الحالات، فإنّ محاولة البرهنة على الصّلات العضويّة مع هذه الثقافات قد بيّنت عقمها، لا لشيء إلاّ لأنّ الثّقافة العربيّة شأنها شأن الثّقافات الأخرى إن لم يكن أكثر، وفّرت مصدراً لأغلب الشّرائع التي تبنّاها الإسلام. ولهذا فإنّ الباب الأوّل يحاول أن يقدّم نظرة أكثر توازناً لثقافة المنطقة العربيّة قبل الإسلام باعتبارها جزءاً جوهريّاً من الثقافة العامّة للشرق الأدنى. فلقد كان عرب شبه الجزيرة خلال اتصالهم الوثيق بعرب الشّمال الذين كانوا يسيطرون على الهلال الخصيب في القرون التي سبقت ظهور الإسلام، يحتفظون بأشكال من الثقافة وثيقة الصّلة بتلك التي كانت منتشرة في الشّمال. وقد كان البدو أنفسهم جزءاً من الخارطة الثقافية إلى حدّ ما. ولكنّ ما يوفّره الحجاز من مواطن استقرار يطيب فيها العيش والوضع الفلاحي بها كانت تمثّل عناصر حيويّة تسهم في الأنشطة التّجارية والدّينية للشّرق الأدنى. فبواسطة قوافل التّجارة والدعوات الدينية والاتصال بقبائل الشّمال (من ثمّ التحول المستمرّ للحدود الدّيموغرافية) عرفت قبائل الحجاز سوريا وما بين النّهرين مثلما انفتح سكّان هذه المناطق على الحجاز. وعندما بدأ النبي ﷺ في نشر رسالته والدعوة للدين الجديد وتأسيس دولته، لم يكن الرّسول وصحابته على معرفة عميقة بالمشاكل السيّاسية

والعسكرية للهلال الخصيب فحسب وإنّما كانوا يملكون اطلاعاً جيّداً على ثقافة هذه المنطقة وأغلب شرائعها. ولمّا لم يشغل الشرع باعتباره مبادئ ومنظومة فقهيّة تفكير الرّسول ﷺ خلال الجزء الأكبر من دعوته، فإنّ إقامة تصوّر إسلامي مخصوص للشّريعة لم يبدأ فعلاً سوى سنوات قليلة قبل وفاته. فإنّا إذا تأمّلنا آيات التشريع / الأحكام في القرآن الكريم من خلال سياقها الواسع: أي باعتبارها جاءت بعد قيام الشّرائع اليهوديّة والتقاليد التّشريعيّة السّاميّة القديمة لما بين النّهرين، قدّمت لنا دليلاً وافياً على هذا التصوّر النّاشئ.

لقد انتظمت الأمّة الإسلاميّة خلال العقود الأولى بعد وفاة الرّسول ﷺ على هدي أساسين: المبادئ الأخلاقيّة القرآنية وأعراف عرب شبه الجزيرة وشرائعهم - وهي شرائع اعترتها تغييرات تاريخيّة تحت تأثير بروز قيم الدّين الجديد.

أمّا الباب الثاني فيقدّم نبذة عن قيام ثقافة فقهيّة انعكست في التحوّلات التي شهدها منصب القضاة الأوائل في الإسلام. ثمّ إنّ تزايد التخصّص في هذا المنصب، باعتباره وظيفة قضائيّة، يمثّل مؤشراً على تطوّر المبادئ الفقهيّة الإسلاميّة، والتي عُبِّر عنها بنشوء السلطة النبوية.

أمّا الباب الثالث فإنّه يكمّل هذا المبحث من خلال الوقوف عند ظهور من أطلق عليهم وصف المختصّين في الفقه (الفقهاء)، وهم مجموعة من الرّجال أقاموا في حياتهم الخاصّة منظومة فقهيّة صارت فيها بعد أصولاً تشريعيّة للممارسات الفقهيّة اللاحقة. وقد تلازم بروز طبقة من الفقهاء المختصّين في نهاية القرن الأوّل للهجرة وبداية القرن الثاني (نحو 700-740م) مع حدوث تطوّر جديد في تأويل سلطة الرّسول ممثلاً في ظهور الأحاديث النبويّة. إنّ البابين الثاني والثالث يفسّران، فيما يفسّران، إذن كيف انبثقت السّلطة النبويّة. من خلال تصوّرات الإجماع الاجتماعي والسلوك النّموذجي (السنة، جمعها سنن) للقبائل ومجتمعات الأمصار التي ساهمت في المرحلة الأولى من تأسيس الدّولة.

أمّا الباب الرّابع فيتصدّى لنموّ القضاء وتطوّره ويصف الطّريقة التي اكتسبت بها محاكم المسلمين هيئتها النّهائية باعتبارها جزءاً من بنية الدّولة حيث بدت ملامحها الأساسيّة في شكلها المتطوّر.

ويهتمّ الباب الخامس بالتّحولات الفقهيّة التي استجدت بالتّوازي مع التطوّر الذي شهده القضاء كما تمّ وصفه في الباب الذي سبقه، ونعود هنا إلى التحولات التي عرفتها السّلطة التشريعيّة التي طبعت أيضا، ولكن بصورة تدريجية دائما، العدول عمّا سمّيناه الممارسة السنيّة إلى تكاثر مذهل للأحاديث النبويّة. ونعرض في هذا الباب أيضاً للعلاقة القائمة بين مصادر الشّريعة المتنافسة ومفاهيم الإجماع والاجتهاد والرأي. ويكشف الخوض في الصّلة/المتحوّلة بين هذين المفهومين حركيّة التفكير البشري في الشرع نحو طرق أكثر تشدّدا ونسقيّة، ومع نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد، أدركت الملامح الهامّة للقضاء والمذاهب الفقهيّة شكلها المتطوّر إدراكاً واضحاً لن تضيف إليه القرون اللاحقة إلاّ مزيداً من الدقّة والضّبط، بيد أنّ «النظرية التشريعيّة»، أو ما أطلق عليه «أصول الفقه» بقي في وضع جنينيّ واستمرّ يبذل جهوداً عسى أن يتشكّل وتستقرّ هيئته. وكان لابدّ حقّاً أن تعرف حركتا أهل الرّأي وأهل الحديث المتصارعتان (وهو ما ناقشناه في الباب الثالث والفصل الرّابع) ضرباً من الاتّفاق والتقارب قبل أن يتمكن علم أصول الفقه من الظّهور، وهو علم جاء في النّهاية ليحدّد الإسلام السنّي ذاته.

أمّا الباب السّادس فيفحص ما سمّيناه - التّأليف الأكبر والجمع بين أهل الرّأي وأهل الحديث وكيف برز من خلاله علم أصول الفقه. وما بقي من هذا الباب فإنّما يقدّم خطوط العلم العريضة كما استقرّ خلال النّصف الثّاني من القرن الرّابع للهجرة/العاشر للميلاد.

ويوفّر الباب السّابع تحليلاً لظهور المذاهب الفقهيّة، وهو آخر ما نهتمّ به من ملامح الفقه الإسلامي. وقد برزت هذه المذاهب في البداية خارج حلقات اختصاص الفقه عابرة مرحلة وسطى سيطر عليها ما اصطلحنا عليه بـ«المذاهب الشّخصية» (وهي تسمية استعملها بعض الدّارسين خطأً للإحالة على ما سمّيناه في بحثنا هذا بالمذاهب الفقهية). وسنحاول في هذا الباب أيضاً أن نفسّر لِمَ لَمْ تبق إلاّ مذاهب فقهيّة أربعة. ولم فشلت المذاهب الأخرى في الاستمرار. وسيكون جليّاً أنّ نجاح المذاهب الفقهيّة الأربعة وكذا تطوّرها حتى بلوغها أوجها، إنّما يعود جزئيّاً إلى الصّلة المخصوصة التي كانت قائمة بين الشّريعة ووظيفة القضاء من ناحية

والنخبة المسيطرة سياسيّاً من ناحية أخرى. وإذا كان هذا الباب يكمل تصوير نشأة الفقه الإسلامي بكلّ مقوّماته الجوهريّة، فإن العلاقة بين الفقه والسّياسة تبقى في حاجة إلى تحليل إضافيّ الأمر الذي نقف عنده في الباب الثامن والأخير حيث نناقش نسبيّة استقلال أحكام الفقه عن السّلطة القائمة والعلاقة الوطيدة التي وجدت على أساس المصالح المشتركة بين مهمّة القضاء وأولئك الذين بحوزتهم السّلطة السّياسيّة. ولكن رغم جميع محاولات هؤلاء من أجل تحريف الشّريعة وتوظيفها وتوجيهها، فإنّ الإسلام الكلاسيكيّ في نظرنا قد وفّر إطاراً مناسباً لتطبيق مبادىء الشريعة. وأمّا أن نقول إنّ الخلفاء، والمسؤولين الذين فوّضت لهم السّلطة قد خضعوا هم أنفسهم للشّرائع الدّينيّة، فما ذلك إلاّ طرق للأبواب المخلّعة. ومرّة أخرى لا ينكر أحدٌ أنّ السّلطة والنفوذ السياسيّين قد أثّرا في تطوّر بعض ملامح الشّريعة ولا سيما في المسار الذي اتخذته المذاهب الفقهيّة وتشكّلت من خلاله. لذلك سيجد القارىء من النّافع أن يراجع الباب السّابع بعد قراءة الباب الثامن. وأمّا الخاتمة فتقدّم في النهاية تلخيصاً للمسائل الأساسيّة التي أثيرت في هذا الكتاب مع سعي إلى عرض رؤية تأليفيّة حول كيفيّة مساهمة هذه المسائل في تأسيس الفقه الإسلامي.

نضيف ملاحظة أخرى حول التقويم الزّمني. فهذا الكتاب يستعمل نظاماً ثنائيّاً في التّاريخ: أمّا الأوّل فهو التّقويم الإسلاميّ الهجريّ وأمّا الثاني فالتّقويم الغريغوري (مثال 166هـ/ 782م). إنّ إسقاط الأوّل سيحرم القارئ من إدراك معنى نسبيّة الزمن في تاريخ المسلمين. وإهمال التّقويم الثاني قد يعقّد المشكلة أكثر (وبمعنى آخر يلغيها). وعليه رأينا من الحكمة أن نستعمل التّقويمين معا، غير أنّ لهذه الطّريقة مشاكلها الخاصّة التي منها هذه المعضلة: فنحن في هذا العمل كثيراً ما نجد أنّ هذه الحادثة أو تلك قد وقعت مثلاً «في نهاية القرن الثاني للهجرة / الثّامن للميلاد». والحال أنّ نهاية القرن الثاني للهجرة معناه (190-200)، إنّما يوافق في التقويم الغريغوري 805 إلى 815 أي بداية القرن التاسع ميلادياً. وسيكون أسلوبيّاً من غير الحكمة المنهجيّة أن نجعل التاريخ الغريغوري موافقاً تقريباً للتاريخ الهجري. لذلك ننبّه القارىء إلى أنّه في مثل هذه المقامات لم يوفّر التاريخ الغريغوري في هذا الكتاب سوى إشارات موجّهة ومساعدة في حين يحيل التّقويم

الهجري على تاريخ أكثر دقّة علماً أنّه سيكون مجدياً بالنّسبة إلى القارئ أن يتذكّر أن نهاية القرون الهجرية الثلاثة الأولى توافق على وجه الإجمال معدّل عقد ونصف في بداية كلّ قرن من القرون الميلادية الموافقة لها أي القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادية.

الباب الأوّل

الشرق الأدنى قبل الإسلام: الرسول والتشريع القرآني

1 ـ الوضع العامّ في الشّرق الأدنى قبل الإسلام:

لقد أقبل في مدينتي الحجاز مكّة ويثرب، فيما سيسمّى لاحقاً بالمدينة، رجل يدعى محمّداً ﷺ، داعياً النّاس إلى دين جديد يحمل في دعامته نظاماً سياسيّاً. وقد ترك عند وفاته في 11 هـ / 632 م دولة صغيرة بمفاهيم واضحة للعدالة، ولكن دون أفكار مكتملة في الشريعة وبنظام قضائي أقل اكتمالاً أيضاً. وفي هذه الأثناء سرعان ما غزا الإسلام المناطق شرقاً وغرباً من الصّين إلى حدود شبه الجزيرة الإيبيريّة. وقد أنتج هذا الدّين الجديد من خلال هذا الامتداد الجغرافي شريعة متطوّرة ومنظومة فقهيّة بعد مدّة قصيرة من زمن ظهوره لم تتجاوز ثلاثة قرون ونصف.

وكانت مكة وجارتها الشماليّة يثرب قد عرفتا قبل عهد محمّد ﷺ تاريخاً طويلاً من الاستقرار، بل كانتا جزءاً من الخطّ الثّقافي الذي سيطر على الشرق الأدنى منذ عهد السّومريين. ولئن لم تسهم المدينتان بصورة مباشرة في الثّقافات السّائدة بالإمبراطوريات في المنطقة، فإنهما كانتا مرتبطتين بها على أكثر من وجه فقد اعتمدت المجتمعات العربية قبل توسّعها باسم الإسلام نفس أنواع المؤسّسات والأشكال الثقافيّة التي أقامتها الممالك في الجنوب والشمال وهو ما سيسهّل لاحقًا غزو العرب تلك المناطق وهي غزوات يقول أحد المؤرّخين عنها «إنها ساهمت في

إتمام اندماج الشعوب الغازية انطلاقاً من المنطقة العربيّة نحو مجتمع الشرق الأوسط عموما»[1]. وكانت هذه المجتمعات والثقافات هي التي هيّأت السّياق العامّ الذي نما في أحضانه الإسلام باعتباره ظاهرة ذات أبعاد تشريعية، رغم أنّ هذا السّياق لن يكون مهمّاً إلاّ في وقت متأخّر كما سنرى في مكانه المناسب.

سادت في القرن الذي سبق ظهور الإسلام أو نحو ذلك، ثلاثة مراكز للامبراطوريّات هي: البيزنطيّة في الشمال الغربي، والسّاسانيّة في الشّمال الشرقي، واليمنيّة في الجنوب التي كانت امتداداً للإمبراطوريّتين الأوليين. إذ يعود الفضل في وجودها إليهما سواء باعتبارها دولة موالية للمملكة الأثيوبيّة التي كانت هي أيضاً حليفة دائمة للامبراطوريّة الرّومانيّة الشرقية أو تحت سيطرة السّاسانيين مباشرة. ولكن عرفت الدّولة في اليمن، تاريخاً طويلاً من الممالك المستقلّة التي بلغت مستوى حضاريّاً رفيعاً إذ اكتسبت موقعاً تجاريّاً استراتيجيّاً من خلال امتدادها على طول الخطّ التجاري القديم الرّابط بين أرخبيل أندونيسيا والهند من ناحية وسوريا من ناحية أخرى، وكانت التوابل والبخور والجلد والحرير والعاج والذهب والفضة والصمغ والحجارة الكريمة من بين تلك المواد الكثيرة التي تنقل من اليمن نحو مصر الفرعونيّة ثم بعد ذلك نحو اليونان والرّومان والإمبراطورية البيزنطيّة. وكانت الممالك المعينيّة والسّبئيّة والحميريّة التي ازدهرت في اليمن قد عرفت استقراراً سياسياً واجتماعياً بل أقامت حياة حضريّة مركّبة بانتشار الأسواق والقصور والدّور العجيبة وقد اعتمدت في ذلك على شبكات زراعيّة وتجارية متطوّرة جدّاً.

وفي سنة 525 م أي قبل ثمانية عقود من ظهور الإسلام احتلّ الأحباش اليمن وقضوا على المملكة الحميريّة التي كان يحكمها آنذاك الملك اليهودي ذو نوّاس. ويبدو هذا الاحتلال في ظاهره ردّة فعل لقمع الاضطهاد الدّيني والعسف اللّذين مارسهما هذا الملك على المسيحيّين باليمن وخاصّة بنجران. لكن الحقيقة أن

(1) Ira M. Lapidus, «The Arab Conquests and the Formation of Islamic Society», في G.H.A.Juynboll، تحقيق *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982), 50.

المصالح التجاريّة بالنسبة إلى الأثيوبيين والبيزنطيين كانت تختفي وراء هذه الغزوة ولذلك، فرغم أنّ النّخبة اليمنيّة الحاكمة سرعان ما حقّقت استقلالها فإنها بقيت مع ذلك إقليماً تابعاً إدارياً للمملكة الحبشيّة. وفي سنة 570 م على مقربة من زمن ولادة الرّسول ﷺ، أرسل الملك المسيحيّ أبرهة الحبشي حملة عسكريّة لإخضاع الحجاز وهي حملة يبدو أنّ السّياسة البيزنطيّة العامّة هي التي أملتها لتأمين الطّرق التجاريّة الرّابطة بين الهند وأراضي سوريا في الشّمال. ولم تكن إبادة الحميريّين إلاّ مرحلة أولى من الخطّة، وأمّا الخطوة الثانية فتقوم على إخضاع تجارة القبائل العربية بالحجاز وخاصّة بمكّة.

ويذكر أن المرحلة الأخيرة من الخطّة قد فشلت عندما خلّف الوباء خراباً جسيماً في حملة أبرهة العسكريّة وأعادها على أعقابها إلى اليمن مدمّرة. وأعلنت هذه الحادثة نهاية حكم أبرهة وزوال سيطرة المملكة الحبشيّة على اليمن. ثمّ إنّ الساسانيين غزوا البلاد سنة 575م وأعادوا أحفاد ذي يزن إلى العرش. ولكنّ حكمهم لم يدم طويلاً ففي نهاية هذا القرن أو في بدايات القرن السّابع، كانت السّلطة في اليمن بأيدي الملوك السّاسانيّين دون سواهم وقد شرعوا في سياسة إعادة بناء البلاد وإحياء الشّبكات الاقتصادية التي ربطت مدنها فيما مضى.

ولم يكن احتلال السّاسانيين لليمن سوى امتداد لسياستهم التوسعيّة التي بدأت منذ ثلاثة قرون على الحدود التي تفصل مملكتهم عن دولة الغساسنة الموالين للمملكة البيزنطيّة. وأسّسوا بجنوب العراق وغربه دولة ذات حكم ذاتي يقودها الملوك اللّخميون بالحيرة، وهي مدينة هامة على الضّفاف الغربيّة من نهر الفرات. وفي الجهة المقابلة كانت الامبراطوريّة الرّومانية ثم البيزنطية لاحقا، تعوّل في صراعها الضّاري مع السّاسانيين على الغساسنة ليناوروا عدوّهم التقليديّ وليحموا مصالحهم في هذه المنطقة. وأقام الغساسنة دولتهم ببصرى الشام في منطقة حرّان وجعلوا من تدمر عاصمة ثانية لهم في نهاية الأمر.

ولم يكن اختيار الغساسنة واللّخميّين معاً للقيام بدور الممالك الحليفة من قبيل الصّدفة. فهم كانوا من قبائل الجنوب التي تجمعها عصبيّة واحدة وكانت لهم تجربة طويلة من الحياة المدنية والحضارة المكينة ويلتزمون شأن كلّ الشعوب المتحضّرة

بطاعة السّلطة المركزية. ويعود كلّ من الغساسنة واللّخميين في الأصل إلى أجزاء اليمن الشرقيّة التي بلغت منذ القرن الثاني أو الثالث قبل ميلاد المسيح، إن لم يكن قبل ذلك، مستوى من الثقافة رفيعاً وأشكالاً من الحياة السياسيّة معقّدة ومعرفة بالفلاحة والتّجارة واسعة. وكانت الحيرة عاصمة اللّخميين، مركز الفنون الجميلة والعلوم (الطّب خاصّة) والهندسة المعمارية والأدب. بل كانت قبلة عدد هائل من العرب منذ القرن الميلادي الأوّل عندما وضعت قبيلة أسد، وهي جزء أساسي من عصبيّة تنوخ، حدوداً لها. وكانت الحيرة وما تبعها من المناطق تفتخر باقتصادها المعتمد على زراعاتها الغنيّة ونشاطها التجاري الذي يشرف عليه تحالف القبائل اللّخميّة دون سواها. كما كانت تصنع الجلد والأسلحة الحديديّة وتنتج كلّ أنواع القطن والصّوف وجميع أقمشة الكتّان، وقد تبنّى اللّخميون المسيحيّة في البداية ربّما منذ القرن الميلادي الرّابع، وإن كان أغلب سكّان الحيرة والمناطق المجاورة لها على ما يبدو قد أخذوا بالعقيدة النّسطوريّة (وخاصّة عبد قيس وتميم وبكر بن وائل) وكان الكثير منهم من اليعقوبيين والمانويين والزردشتيين واليهود والوثنيين(2).

وقد كان الغساسنة هم أيضاً كاللّخميين من قبائل الجنوب التي هاجرت نحو شمال سوريا خلال الجزء الأوّل من القرن السّادس بعد الميلاد، وحلّت محلّ التحالفات القبليّة الأخرى التي كانت تقيم في المنطقة بعد انهيار المملكة النّبطيّة. ومنح الامبراطور البيزنطي جستنيان لقب «الملك» لرئيس الغساسنة الحارث بن جبلة (الذي حكم بين 529-569م) وخلفائه من بعده الذين واصلوا محاربة خصومهم الملوك اللّخميين حتى زمن قريب من بداية الغزوات الإسلاميّة. وكان الغساسنة شأنهم شأن أعدائهم بالحيرة قد أقاموا اقتصاداً يقوم على فلاحة متطوّرة ومسالك تجارية نشيطة واهتموا بصناعة منتجات مختلفة وقد تأثّروا ثقافيّاً ودينيّاً، كما هو متوقع بالإرث الرّوماني البيزنطي رغم أنّ اكتشاف الأشكال المعمارية

---

(2) D.T.Potts, *the Arabian Gulf in Antiquity*, 2 vols (Oxford: clarendon Press, 1990), I, 242.

وانظر أيضاً: M. J. Kister, «Al Hira: Some Notes on its Relations with Arabia» Arabica, 15 (1968), 143-69.

الساسانية بعد الحفريّات الأثرية يشير إلى تأثير امبراطوريّة الشرق أيضا في مملكة الغساسنة.

وفي الشمال وغربيّ شبه الجزيرة العربيّة ووسطها، تمتدّ منطقة واسعة بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانيّة يقطنها البدو من العرب الذين يعتمدون أساساً في طريقة معاشهم على ما يسمّيه هدغسن Hodgson «حياة الترحال بالنّوق»[3] وكانت هذه المناطق قاحلة لا تنزل فيها سوى أمطار قليلة، وأمّا النباتات فكانت نتيجة لذلك قليلة أيضاً. وكانت الواحات تنتشر بالفيافي حيث يتمّ إنتاج القمح والكروم والتّمور وغيرها من الموادّ الغذائيّة التي تكفل البقاء والاستقرار في العيش وتقدم خدمات للقوافل العابرة للمنطقة. وكانت تربية الإبل واستغلالها، الأمر الذي يجيده البدو دون غيرهم من النّاس، قد أصبحت فيما بعد سمة أساسيّة لحياة العرب بحلول القرن الميلادي الأوّل. بيد أنّ الترحال بالنّوق لم يكن ليتحقق، ولا ليزدهر بالتأكيد دون اقتصاد زراعي مثّل بمعنى من المعاني بنيته التحتيّة. وقد كان من أنشطة القبائل العربية المعتادة أنّها تقيم نظاماً تجارياً واسعاً ومبادلات تمتدّ على كامل الأراضي بين الشرق الأدنى للمتوسّط وبحر العرب وبينه وشمال شرقي المنطقة العربيّة. وكانت هذه القبائل تزوّد القوافل المارّة بالإبل وتوفّر لها الحماية وتهتمّ هي ذاتها بالتجارة على نطاق واسع. وكانت القبائل العربيّة إذا استُغني عن الخدمات التي سبق ذكرها تعمد إلى الإغارة على القوافل، لتجعل بذلك حماية القوافل المسافرة أعظم مزّية يمكن إسداؤها. وكان المزارعون أنفسهم خاضعين إلى حدّ ما لما توفّره من موارد متأتّية من حياة الترحال بالنّوق والأنشطة التجارية والمبادلات التي تنهض على مجال «تربية الإبل» وعليه كان المزارعون والبدو الرّحل يكمّل بعضهم البعض الآخر، ويمثّل الإثنان معاً نمطاً حياتياً يقوم على نوع من الاقتصاد المنسجم مع البيئة والمحيط الجغرافي للجزء الأعظم من شبه جزيرة العرب[4].

(3) Marshall Hodgson, *«The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization»*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), I, 147.

(4) Fred Donner, «The Role of Nomads in the Near East in Late Antiquity (400-

لقد لعب البدو، دون شكّ، دوراً هامّاً في الحياة السياسية للدّول الثلاث التي تحيط بهم ففي الجنوب كانت كندة، وهي من القبائل العربيّة الكبرى، موالية للمملكة الحميريّة ثمّ السّاسانيّة فيما بعد. وكان فرسانها يراقبون الطّرق التجارية لليمن عبر حضرموت وموانيها مثلما يحرسون الطّرق التي تربط اليمن وحضرموت بمنطقة نجد.[5] وقد خسر اللّخميون البحرين بين سنتي 450 و530م، عندما كانوا يحاربون لحساب أسيادهم السّاسانيين، ضد كندة. ومع بداية القرن الميلادي السّابع، انتشرت اللّغة العربيّة باليمن وحضرموت. وأمّا في الشمال الشرقي فقد بدأت هجرة العرب تحلّ محلّ الشعوب التي تتكلم الآراميّة منذ القرن الميلادي الأوّل، وصارت لهجات عرب الشرق وعرب الشمال تسيطر تدريجياً على المنطقة. وكذلك أصبحت كامل الأراضي الممتدّة بين شمال الجزيرة العربية وتدمر بما فيها مدينة الرّها، تتكلّم العربيّة في جزء كبير منها، إن لم يكن في أغلبها قبيل ظهور الإسلام. ويعود الفضل الكبير في انتشار اللغة العربيّة مكان الآرامية إلى الدّور التجاري النشيط الذي اضطلع به البدو العرب تجّاراً وأصحاب قوافل وفرساناً. وبعبارة أخرى كانت الحياة الاقتصادية للامبراطوريتين الشّماليتين، البيزنطيّة والسّاسانية متوقّفة على البدو الذين كانوا وحدهم يملكون القدرة على اجتياز الأراضي التي يتعذر اختراقها في أكثر الصحارى جفافاً داخل الجزيرة العربيّة[6].

وكان للعرب البدو فيما بينهم، اتّصال وثيق دون شكّ داخل جميع المناطق التي ينزلون بها ويجوبونها من سوريا إلى العراق ومن نجد إلى الحجاز وحضرموت واليمن. وقد وجدت بالتوازي مع الطّرق التجارية مواسم وأسواق توفّر

800C.E)», in F.M. Clover and R.S. Humphreys, eds, *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 73-88.

(5) M.B. Piotrovsky, «Late Ancient and Early Medieval Yemen: Settlement, Traditions and Innovations», in G.R.D. King and Avril Cameron, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East,* Vol. II (Princeton: The Darwin Press, 1994), 213-20, at 217.

(6) Potts, *Arabian Gulf,* I, 227; R. Dussaud, *La Pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris: Paul Geuthner, 1955).

فرصاً ممتازة لإنشاد الشّعر والخطب ورواية القصص بالإضافة إلى التبادل التجاري. وكان اللّخميون يقيمون أسواقهم الخاصّة بأنفسهم في الحيرة وما يحيط بها وكانوا يمنحون امتيازات اقتصادية لتميم إذ كان لأشرافها الحق في الإشراف على الأسواق ومراقبتها وكان جمع المكوس على المبادلات التجارية وبيع البضاعة بعض ما تقوم به القبائل غالباً في هذا الإطار. وكانت «المشقّر» سوق تميم تقام فيما يعرف اليوم «بالهفوف» ولكن أحلافها الاقتصادية قد امتدّت بعيداً وراء حدود الحيرة لتبلغ شمالي نجد ومكة وقد مكّنتها هذه العلاقات الواسعة من تأثير لا نظير له في حركة القوافل داخل شبه الجزيرة العربية[7].

وبالإضافة إلى السّوق في دومة الجندل بواحة النفود الشمالية التي يمكن أن تكون قد احتوت أقدم الأسواق على الإطلاق[8]، كانت توجد سوق كبرى أخرى على ساحل عمان يرتادها كبار التجار القادمين من الهند والصّين عبر بحر العرب (علماً أنّ الأنشطة التجارية الهندية والصينيّة قد وثقتها أيضاً الحفريات التي جرت بدبّة وهي جزيرة بالخليج الفارسي وكذا تذكر المصادر الصّينية أيضاً[9]. وأمّا في

(7) Potts, *Arabian Gulf, I, 251.*

(8) عبد الرحمن السُّديريّ، *The Desert Frontier of Arabia: al-Jawf through the Ages (London: Stacey International, 1995), 40-41.*

(9) Potts, *Arabian Gulf, II, 332, 339-40.*

يشكّك بوتس Potts بالاعتماد على الأدلّة الأثرية وغيرها في النتائج السابقة التي تذهب إلى أنّه لم يكن يوجد طريق بحريّ مباشر بين الصّين وخليج العرب، وقد كشفت الحفريات الحديثة أيضا قيام علاقات بين خليج عمّان وخراسان ومارجيانا ببلوشستان الوسطى. وانظر أيضا:

E.C.L. During Caspers, «Further Evidence for 'Central Asian' Materials from the Arabian Gulf», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 37 (1994): 33-53.

وحول التجارة مع الصّين خلال القرن الخامس انطلاقا من عدن ومصبّ نهر الفرات، انظر:
J. Levenson, *European Expansion and the Counter-Example of Asia, 1300-1600* (Englewood Cliffs, N. J: Prentice Hall, 1967), II نقلاً عن.

Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. I, (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 179-80.

شرقي حضرموت فقد كانت مملكة كندة تسيطر على واحدة من أكبر أسواق العرب تعرف بكونها ضريحاً للنبيّ هود.

وكانت تسيطر أيضاً على سوقي الرّابية والشِّهر المشهورتين، بل كانت كندة تفرض المكوس فيهما لفائدتها[10] وعرفت يثرب لوحدها أربع أسواق قبل ظهور الإسلام، اثنتان منها كان يملكهما يهود المدينة ويشرفون عليهما (بالنّسبة إلى السّوقين الأخريين فانظر في الخريطة رقم 1)[11].

وكان لأسواق العرب وظيفة دينية أيضاً إذ يبدو أنّ موقع السوق يحدّده وجود آلهة وأصنام فيه أو فيما يحيط به. ومن الممكن حقّاً أن تكون هذه الأسواق قد بدأت على أساس أنها احتفالات دينيّة لتكتسب بفعل الزمن بعداً تجاريّاً. وما سوقا دومة الجندل وعكاظ سوى نموذجين ينطبق عليهما ذلك تماما[12].

لقد كانت مكّة همزة الوصل بين هذه المسالك التجارية بأسواقها ومقاماتها الدّينية، وبهذا الاعتبار كانت أهمّ مركز تجاري بغربي المنطقة العربية ووسطها إذ تقع في منطقة استراتيجيّة بين تقاطع خطّين تجاريين، فهي على اتصال بسوريا وشمال العراق وبجنوب اليمن ووسط نجد وشرقها وبالحبشة وشرقي إفريقيا عبر الشريط السّاحلي للبحر الأحمر. وما من شكّ في أنّ نشاط المدينة التجاري قد انطلق قبل القرن الأوّل الميلادي عندما كان الرّومان من خلال أتباعهم الأنباط، أكثر الأمم نشاطا في الخطّ التجاري الرّابط بين الجنوب والشّمال. وبيّنت الحفريات الأثريّة أنّ القوى التوسعيّة كانت لها أطماع في الحجاز. ولذلك حاولت غزوه مرّات عديدة دون جدوى. ولم تكن حملة القيصر يوليوس غالوس الفاشلة

---

(10) Piotrovsky, «Late Ancient Yemen», 217.

(11) M. Lecker, «On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times», in M. Lecker, *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia* (Aldershot: Variorum, 1998) IX مقالة ص 63 وما بعدها.

(12) جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 10 أجزاء، (بيروت: دار العلم للملايين، 1970 - 1976)، ج VII، ص ص 371 - 373، 382 - 384، Al-Sudairi, Desert Frontier, 41.

إلاّ أكثرها شهرة. ثمّ إنّ الحجاز بدا رغم ذلك تابعاً ثقافياً للعرب الأنباط، وما يؤكّد هذا أنّ الشعوب في المنطقة قد تبنّت العربية النبطيّة للكتابة وعبدت آلهة الأنباط مثل: هبل ومناة واللاّت، وكلّها لعبت دوراً هامّاً في الحياة الدّينيّة لمكّة ويثرب وهو ما واصل النبي محمّد ﷺ محاربته حتى آخر أيّامه. ولكنّ الحجاز كان أيضاً تابعاً للأنباط تجاريّاً ومركزاً لمبادلاتهم وكلّ معاهداتهم الماليّة المتنوّعة المتعلّقة ببيع الحبوب والعنب والشعير وغيرها وهي معاهدات ستتواصل صيغها في ظلّ الإسلام[13].

نجحت قريش، وهي العصبية القبليّة بمكّة، تحت قيادة رجل مقدام هو قُصَيّ في بناء شبكة نشيطة للتّجارة بالمنطقة تربط شبه الجزيرة بمنظومة دوليّة واسعة. وعقدت قريش معاهدات مع تحالفات قبليّة أخرى بما فيها هذيل وثقيف في اليمامة (وخاصّة ثقيف المجاورة لمدينة الطّائف) وعبد قيس في شرقي نجد، واللّخميين بالحيرة، والغساسنة بسوريا والحميريّين ومن جاء بعدهم باليمن. وكان دور مكّة الاستراتيجي يمكّن قريشاً من فرض ضرائب على القوافل العابرة وخاصّة تلك التي لا تتمتّع بمعاهدات التعاون المبرمة من قبل. وأمّا السّلع التي تعبر طريقها عبر مكّة فهي القمح والشّعير والزّيوت والخمور والذهب والفضة والعاج والأحجار الكريمة وخشب الصّندل والبخور والتوابل والحرير وأقمشة القطن والجلد وغيرها. ولم يكن الإنتاج المحلّي من الأسلحة الخفيفة (السّيوف أساساً) والخزف ليساهم إلاّ مساهمة متواضعة في النّشاط التّجاري إذا قارناه ببقيّة الأنشطة الأخرى.

لقد حقّقت مكّة مكانة بارزة في الجزيرة العربيّة لقيامها بأنشطة أخرى غير تجارية رغم أنّ هذه الأنشطة لم تكن منفصلة دائماً عن شؤون التجارة، وبالإضافة إلى المناظرات الأدبيّة ومواسم الشعر الرّفيع، كانت مكّة تفتخر بالكعبة باعتبارها مكان عبادة ويبدو أنّها أصبحت مع القرن الميلادي السّادس أهمّ وجهة للحج في

---

(13) انظر على سبيل المثال، موفق الدّين بن قدامة، **المغني**، 14 جزءاً. (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1973)، ج IV، ص 312. وانظر أيضا على نحو أعمّ، C.Edens and Garth Bawden, «*History of Tayma and Hejazi Trade during the First Millennium BC*», *Journal of the Economic and Social History of the Orient, 32* (1989): 48-97.

الجزيرة العربية متجاوزة في الهيبة والمكانة كلّ المراكز الدينية الأخرى الموجودة بالمنطقة. وقد ضبطت قريش تقويماً وجد قبولاً عند أغلب القبائل الأخرى لتأمين الحركة نحو مكّة من كل أركان الجزيرة. فكانت أشهر أربعة يمنع فيها القتال بين القبائل هي الأشهر الحُرُمْ وهذا يعني أنّ القتال يتوقّف في ثلث الحول ويبدو أنّ هذا العرف لم ينتهك إلاّ نادراً. وقد كان الحفاظ على النّظام بهذه الصّيغة يضمن لقريش قوّة اقتصادية ومكانة اجتماعيّة ودينيّة قلما وجدنا لها نظيراً بالمنطقة العربيّة.

لم تقتصر صلات مكّة باعتبارها مركزاً تجارياً ودينياً وأدبيّاً، بالقبائل المحلية الكبرى بالجزيرة العربيّة فحسب، بل تعدته إلى قبائل الشرق الأدنى عموما، فكانت علاقتها مع اللّخميين وتميم وعبد قيس تمكنها من اتّصال غير مباشر بالثقافة السّاسانية بل حتّى بالثقافة الشرقية أي الهند وآسيا الوسطى، وكانت علاقتها مع الغساسنة وأسلافهم تحمل إلى مكّة عناصر من الثقافة الرّومانية والبيزنطيّة، ثمّ إنّ اتصالها الوثيق بسكّان الحبشة يجعلها تنفتح على شرقي إفريقيا وقد كانت اليمن همزة الوصل التي يسّرت التآلف مع بعض العناصر من ثقافة الهند. وكان المجتمع المكي بسبب هذا الامتزاج فريداً في الجزيرة العربية إذ يضمّ بين صفوفه عناصر غير قبليّة بل غريبة كان يمكن ألاّ يكون لها أي مكان في مثل هذه البنى الاجتماعية القبليّة الصّارمة. فقد كان التجار الأجانب والعبيد الأفارقة والجواري المغنيّات وعابرو السّبيل والفقراء والمستضعفون يجدون جميعاً مكاناً لهم في هذه المدينة. ويذكر أنّ تاجراً بيزنطياً عرف باسم انساطاسيوس (عرّب بنسطاس) قد رحل إلى مكّة واتّخذ له بها سكناً قارّاً. وأصبح مولى لصفوان بن أميّة وهي صفة ابتكرت لإيواء أجنبيّ داخل مجموعة معيّنة. وكان رجل بيزنطيّ آخر يحمل اسم يوحنا قد اتخذه صُهَيب الرّومي مولى له، وكان صهيب نفسه، كما يدلّ اسمه، بيزنطيّا، هو بدوره مولى لعبد الله بن جدعان بن كلب[14]. واستقبلت مكّة أيضاً الأقباط المصريين والفرس والأحباش بل ألفت فنون الطّبخ الأجنبيّة وكان عبد الله بن

(14) انظر السيّد عبد العزيز سالم، **تاريخ العرب في عصر الجاهلية** (الاسكندريّة: مؤسّسة شباب الجامعة، 1990)، ص 360 نقلا عن الأصفهاني وابن هشام.

جدعان ذاته - ويبدو أنّه كان تاجراً بارزاً - قد أقرّ له بالفضل في إدخال طرف من فنّ الطّبخ من الثقافة الساسانيّة.

وفضلاً عمّا تقدّم لم يكن المكيّون أنفسهم ليكتفوا بمنازلهم في المدينة: فلما كانوا تجّاراً فإنّهم كانوا يسافرون بعيدا ويضربون في كلّ مكان فملكوا ضياعاً ومنازل بعيدة تصل إلى حدود حمص بسوريا وإلى مدن اليمن أيضاً.

كلّ هذا يأتي ليبيّن أنّ عرب الجزيرة لم يكونوا مجرّد رُحّل تقوم حياتهم على اقتصاد صحراويّ بدائيّ، فحتّى إذا كان ثمّة قبائل مثل بعض العشائر من كندة تعيش حياة التّرحال فعلا، فإنّ أغلب البدو، كما رأينا، قد اعتنوا بالأنشطة الرّعوية والزّراعية والتجارية[15] وتؤكّد الشّواهد أنّ أغلب المنطقة لم تكن قائمة على حياة الترحال بشكل كامل وأنّه لا توجد علاقة حتميّة بين ترحال القبائل من ناحية ونمط عيش «بدائي» من ناحية أخرى. فرغم أنّ المجتمع العربيّ كان تقريباً مجتمعاً قبليّاً، فإنّه في الوقت ذاته كان حضريّاً إلى أبعد الحدود. فقد كان بشرق الجزيرة العربية بضع واحات هامّة مثل الأحساء وهي أوسعها بنخيلها وحدائقها. وقد كانت خصبة إلى درجة جعلتها قادرة على تأمين حياة الاستقرار لساكنيها منذ العصور اليونانيّة القديمة إلى حدود عصور الإسلام الأولى. وكذلك الأمر في مناطق الهفوف والقطيف والمبرّز وكذلك القصيم ووديان سدير والعارض حيث يبدو أنّ نمط الحياة المدنيّة قد تواصل دون انقطاع منذ أقدم العصور[16]. بل يوجد أيضاً دليل يبيّن أنّ البحرين وساحل عمان بصحار قد احتضنا أيضاً شعوباً حضريّة خلال قرون قبل الإسلام[17] وقد تمّ ذكر طواحين عمّان في الرّسائل المتبادلة بين النبي ﷺ وجيفر ملك اليولندي[18]. وتشير نتائج الحفريّات في الخرج والأفلاج جنوبي نجد

(15) Donner, «Role of Nomads in the Near East».

(16) G.R.D. King, «Settlement in Western and Central Arabia and the Gulf in the Sixth-Eighth Centuries AD», in G.R.D. King and A. Cameron, eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. II (Princeton: the Darwin Press, 1994), 181-212, at 184.

(17) المصدر نفسه، ص ص 210-211.

(18) Potts, *Arabian Gulf*, II, 342.

إلى قيام نظام للرّي متطوّر كان يجري به العمل منذ ابتداء القرن الميلادي السّابع. وبيّن علماء الآثار أنّ المعبّيات ومدائن صالح والخريبة بالحجاز كانت مراكز استقرار منذ القرن الميلادي الثاني. ثمّ إنّه صار من المعلوم أنّ سكّان مدينة الرّبضة التي تقع على الطّريق التجارية لدرب زبيدة طريق الحجّ لاحقاً قد اعتنوا بأنشطة اقتصادية متنوّعة بما فيها تربية الإبل والزّراعة وصناعة المعادن والزّجاج وحجر الطّلق[19]. ويرى ج كينغ أنّ وجود الزّجاج المصهور في هذا المكان والإسراف في استعمال الطّلاء الزّجاجي الشفاف الأزرق يعكس تداول هذه المنتجات هناك إضافة إلى أدوات من النّحاس والبرونز وبعض أشكال الخزف[20] ويستنتج كينغ قائلا:

«إذا كانت مدينة صغيرة مثل الربذة تكشف مستوى من الحياة المستقرّة أشارت إليه الحفريات بالسّعودية فإنّه توجد إذاً أسباب كافية تدفعنا إلى التساؤل ألم تكن مثل هذه القرى ذات الحياة المستقرّة واسعة الانتشار قبل ظهور الإسلام وفي العصر الإسلامي الأوّل بغربي الجزيرة. ويقوم أنموذج الربذة شاهداً على أنّ الحياة في هذه المنطقة لم تكن تنهض على الترحال فحسب، بل إنّ مستوى الحياة بالقرى كما أبانته الحفريات، يعطي انطباعاً جديداً حول طبيعة المجتمع والبلد والصّناعات القرويّة البسيطة قبل ظهور الإسلام وفي عصوره الأولى بهذه المنطقة بالذات»[21].

لقد نشأت المدن والقرى في أماكن عدة من الجزيرة العربيّة حول الآبار والواحات. وسكنت شعوب حضريّة المناطق المرتفعة الخَصِبة والممتدّة من وسط الحجاز إلى اليمن. وجدير بالملاحظة أنّ البدو وقد اندمجوا اجتماعياً مع أهل هذه المدن إنّما كانوا يمثّلون جزءاً منها وكان أشراف البدو يقيمون باستمرار داخل بعض هذه المدن التي خضعت لهيمنتهم بمرور الوقت، وبالفعل فقد كانوا يمثلون في الغالب جزءاً هامّاً من السكّان حتى في المدن الكبرى ولعلّ قرية الفو الواقعة على

(19) حول درب زبيدة، انظر الدراسة المرموقة لسعد الرّشيد،
Darb Zubayda: the Pilgrim Road from Kufa to Mecca (Riyadh: Riyadh University Librairies, 1980).

(20) King, «Settlement», 197-198.

(21) المصدر نفسه، ص 200.

طريق اليمن التجاري خير نموذج على ذلك فلقد كشفت الحفريات أنّ المدينة بأسواقها النشيطة وأحيائها السكنيّة إنّما كانت تحت سيطرة قبائل كندة وقحطان ومذحج[22]. وكذا اندمجت قبائل الغساسنة مع السكان الأصليين في مدينتي تدمر وبصرى واندمجت قبائل اللّخميّين مع أهل الحيرة مثلما فعل إخوانهم من نجد والحجاز واليمن حيث قدموا للاستقرار في مدن الجزيرة العربيّة وأحيائها وامتزجوا بمرور الزمن بشعوبها.

إنّ الصّورة التي تبرز هي صورة ثقافة ثنائيّة تتعايش فيها الشعوب المدنيّة وتتفاعل مع القبائل الرّحل ومع المزارعين أيضاً، وحيث يعسر وضع حدود واضحة بين الثقافتين. ولعلّ العرب البدو لم يقيموا على أطراف المدن إلاّ ليسهل عليهم السفر لاحقاً بيد أنّه كان من اليسير بالنسبة إليهم أن يدخلوا المدن ويستوطنوها. وكان بإمكانهم أن يحافظوا على نظمهم الاجتماعية والعائليّة والعشائريّة أو أن يتفرّعوا إلى فروع فيواصلوا مثل غيرهم من العائلات الحضريّة، حمل أسماء آبائهم وأجدادهم أو اسم الحرفة التي اشتهر بها أحد أفراد العائلة. ولذلك فعندما تتحدّث المصادر عن عشيرة في إطار حضريّ فليس من الضروريّ أن نتصوّر أنها مجموعة من البدو الرّحل، رغم أنها قد تكون في الأصل كذلك.

ويبرز لنا أيضاً أنّ مجتمع الجزيرة قد عاش حياة نشيطة من خلال ارتباطه المباشر أو غير المباشر بالتجارة العالمية للبضائع وللإنتاج الثقافي والمؤسّساتي. ومع أنّ ظروف الجزيرة الجغرافية لم تكن تسمح باستيعاب مؤسسات الامبراطوريتين الجنوبيّة والشماليّة، فإنها رغم ذلك قد نالت مستوى من الثقافة وأنواعاً من المنتوجات الماديّة لعبت دوراً في حياة العرب المدنيّة. وكلّما لجأنا إلى الحفريات الأثريّة تأكدت هذه الصورة تماماً. أمّا تلك الصورة التي تقدم المنطقة العربيّة على أنّها صحراء معدمة لا تحوي سوى عناصر من قبائل رحّل يجوبون الصحراء ويُغير بعضهم على بعض فيحسن التخلي عنها[23].

---

(22) Piotrovsky, «Late Ancient Yemen», 216-217.

(23) لمزيد من التوسّع في نمط الحياة الاقتصاديّة والماديّة للمنطقة العربيّة قبل الإسلام، انظر جواد عليّ، **المفصّل**، ج VII.

كان المجتمع العربي يملك ضربين من القوانين أمّا الضرب الأول فيفي بحاجة الاجتماع المدني والزراعي والتجاري، وأمّا الضّرب الثاني فيتكفّل بظروف حياة القبائل الرّحل وهو ضرب يعتمد كثيراً على القوانين المألوفة. ومن الواضح أن هذا الفصل لم يكن ملتصقاً ببنية المجتمع بل هو بالأحرى متّصل بنوعيّة النشاط الذي تنجزه مجموعة معيّنة. ففي مسائل القتل على سبيل المثال يخضع البدو الرّحل وكذلك الحضر إلى نفس الضرب من القوانين البدويّة تقريبا. فقاتل الرجل بدوياً كان أم لا، يلقى إمّا القصاص المناسب أو يدفع الديّة، وهو قانون قديم بالشرق الأدنى كثيراً ما كان متداولاً بالجزيرة العربيّة قبل ظهور الإسلام (مثلما وثّق القرآن ذلك) كما كان متداولاً فيما بين النهرين أيضاً[24].

وكان البدو الرحّل في المعاملات التجاريّة من ناحية ثانية، يشاركون أيضاً في المعاملات المالية والمعاهدات التي كانت تتداول في الشرق الأدنى منذ قرون، ولعلّها تعود إلى العصور البابليّة والآشوريّة وتعتني نصوص كثيرة من النقوش التلموديّة القديمة واللّحيانية (تعود إلى قرون عدّة قبل ظهور الإسلام بالشمال الغربي من الجزيرة العربيّة) بحقوق الملكيّة للأموال المنقولة وغير المنقولة (الآبار والأراضي) بالإضافة إلى الحالات الجزائية والمعاملات الماليّة[25]. فقد أنتج اليمن منذ القرن الأوّل قبل الميلاد نظاماً قانونياً متطوّراً. وكانت المملكة القحطانيّة تملك بحوزتها قواعد تجاريّة تحتوي على قانون التجار وهو ينطبق، فيما ينطبق، على التجار الأجانب في أماكن إقامتهم خارج بوابات المدن. ويورد بتروفسكي أن مثل هذه الأماكن كانت تلائم التجار والحجيج المتوجّهين نحو البقاع المقدّسة، ويذكر أنها وجدت قرب المدن القديمة والوسيطة بل حتى الحديثة[26].

ثم إنّ الاتصال الوثيق الذي كان عرب الجزيرة يقيمونه فيما بينهم وهو يقترن

---

(24) Russ VerSteeg, *Early Mesopotamian Law* (Durham, N.C: Carolina Academic Press, 2000)، 107 وما بعدها.

(25) جواد علي، **المفصّل**، ج V، ص 475.

(26) انظر أيضا جواد علي، **المفصّل**، ج V، ص476. Piotrovsky, «Late Ancient Yemen», 214.

بعلاقاتهم الوثيقة مع جيرانهم في الجنوب والشمال الغربي والشرقي إنما هو ما يجعلهم ينفتحون على الثقافة القانونيّة العامة للشرق الأدنى، وبعبارة أخرى إنّ كل المعارف المتوفرة لنا سواء كانت أدبيّة أو أثريّة أو قائمة على نقوش، تشير إلى أنّ عرب الجزيرة، والعراق، وسوريا كانوا يعيشون في إطار نسيج اجتماعي قوي من القرابة والعلاقات التجارية وتذكر كلّ الشواهد أن الرّسول محمداً ﷺ ومن أحاطوا به من الصحابة ذوي التأثير الذين واصلوا مراحل تأسيس دولة إسلاميّة، إنّما كانوا قد ألفوا ثقافات الحيرة وسوريا وبُصْرَى على وجه الخصوص، إذ كانوا يزورونها بانتظام باعتبارهم تجّاراً بارزين. وأمّا المعرفة المتطوّرة للرسول بالممارسات التشريعيّة فتطالعنا بوضوح في القرآن الكريم وفيما سيسمّى بميثاق أوصحيفة المدينة، وهما وثيقتان لا تحتمل حجيّتهما شكّاً.

2 ـ ظهور هويّة تشريعيّة قرآنيّة:

لما كان النبي محمد ﷺ وليد مجتمع قبليّ تجاريّ، فقد ألف كلّ الأديان والثقافات التي انتشرت في الجزيرة العربيّة وما جاورها، ولا سيما اليهوديّة والمسيحيّة اللّتين كان أتباعهما كثراً بين أهمّ القبائل العربيّة. وكانت المدينة، التي اضطر إلى الهجرة نحوها بصحبة عدد من أتباعه، موطن عدد من القبائل اليهوديّة. ولكنّ محمّداً ﷺ خَبَرَ أيضاً اليهوديّة باليمن وألف بعض العشائر التي اعتنقت هذا الدّين في غربي بلاد العرب. وكانت المسيحيّة بدعاتها على المذهب النسطوريّ خاصة قد تدعّمت أركانها جيّداً في المنطقة العربية منذ القرن الميلادي الخامس. وكان باليمن مسيحيّون كثر والأمر ذاته بشرقي المنطقة العربية وجنوب العراق وسوريا كما رأينا آنفاً.

كانت الدعوة الإسلامية قبل الهجرة إلى المدينة دينيّة أخلاقيّة. فقد كان النبي ﷺ يدعو إلى التواضع والسخاء والإيمان بالله الواحد الذي لا شريك له الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وتعالى عن الآلهة الدنيويّة التي كانت القبائل العربيّة تعبدها. وكانت رسالته في مكّة، وربّما أيضاً مباشرة بعد وصوله إلى المدينة، قد فسّرت على أساس أنها تمثّل تواصلاً مع اليهوديّة والمسيحيّة، فالإسلام ليس أكثر

من صيغة نقيّة من هاتين الديانتين، إنّه الدين الحق الذي تمّ تحريفه في اليهوديّة والمسيحيّة من لدن أتباعهما المتأخرين. وقد اعتبر محمّد ﷺ نفسه حنيفاً منذ أن كان بمكة، وربّما تحت تأثير أحدهم لعلّه زيد بن عمرو ويبدو أنّ الحنيفيّة وهي توحيديّة بالأساس، ديانة نشأت بمكّة على وجه الدقّة وارتبطت بشخصية النبي إبراهيم وتقديس الكعبة التي يعتقد أنه من بناها[27].

وفي جميع الاحتمالات لم يكن محمّد ﷺ قبل وصوله إلى المدينة يفكّر في تكوين أمّة جديدة ولا في تدشين شريعة أو نظام تشريعي جديد. لقد كان الرسول ﷺ إلى هذا الحدّ وبعده بمدة زمنيّة قصيرة منشغلاً كامل الانشغال بالعقيدة والأخلاق وصفاء الوجود الدنيوي. ولكنّ حقيقة جديدة فرضت نفسها عليه عندما وجد نفسه في المدينة وجهاً لوجه مع اليهود الذين عارضوه ككلّ القبائل العربيّة، أو هم على الأقلّ شكّكوا في رسالته. إنّ رسالته في نظرهم مثّلت شكلاً للتوحيد جديداً ومستقلاً عن اليهوديّة والمسيحيّة ومختلفاً عنهما. وعندما خاب أمل النبي فيهم بدأ ينأى بنفسه بعيداً عن تلك الشعائر التي كان الدّين الجديد يشترك فيها مع اليهوديّة: لقد عوّضت الكعبة بيت المقدس مكاناً مقدّساً للإسلام الناشئ، وبرزت الكعبة على أنّها البيت الحقيقي لإبراهيم الحنيف الذي يعبد الله مباشرة ودون حاجة إلى شفاعة من آلهة دنيوية أو وساطتها. ولكنّ الأعمق من هذا أنّ اليهود قد وجدوا في الرّسول تهديداً معرفياً لهم، لأنّ ما دعّم ارتيابهم من رسالته أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم رعاة التوحيد وشرّاح الكتب التوحيديّة المقدّسة. ثمّ أتى جزء من الحلّ لهذا التهديد في مرحلة مبكّرة عندما أفاد النبي محمّد ﷺ من خصومة نشبت بين بني قينقاع وهي قبيلة يهوديّة وبعض أعراب المدينة، فحاصر اليهود وأرغمهم على مغادرة المدينة حاملين معهم كلّ ممتلكاتهم وبهذا خفّف من حدّة التهديد الذي كان يمثله الوجود اليهوديّ بالمدينة مدعّماً وضعه فيها.

لقد جاء الوحي القرآني عند نهاية السنة الخامسة من الهجرة (أوائل 626م)

(27) Uri Rubin, «Ḥanīfiyya and Ka‘ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *Dūn Ibrāhīm*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 13 (1990): 85-112.

ليعكس تطوّراً جديداً في تجربة الرّسول، حيث يبدو أنه بدأ يفكّر، لأوّل مرّة، في الأمّة الإسلاميّة الجديدة على أساس أنها قادرة على امتلاك شريعة توازي الشرائع التوحيديّة الأخرى ولكنها تختلف عنها. وقد أنزلت السورة الخامسة من القرآن في هذا السياق الزمني بالذات، لتؤذن بقائمة من الأوامر والنواهي الصريحة المرتبطة بعدد متنوّع من المسائل بداية من أكل لحم الخنزير إلى السرقة. ونجد فيها إحالات على اليهود والمسيحيّين وكتبهم المقدّسة. ففي سورة المائدة، الآية 43 تساؤل واستغراب ظاهريّ لم هرع اليهود إلى النبي محمّد ﷺ حكما: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 43 ـ 44]. وفي الآيتين المواليتين يتوجه القرآن إلى المسيحيّين قائلاً بأنّ الله إنّما أرسل عيسى بن مريم مصدّقاً لنبوّة موسى وآتاه الإنجيل تصديقاً لما أنزل في التوراة من «هدى وموعظة»، ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: 47].

لقد صرّح القرآن الكريم أنّ الله، وإن خصّ اليهود والمسيحيين بوحي هو شرعة لهم ومنهاج، فإنّه سلك المسلك ذاته مع المسلمين. وتنصّ سورة المائدة، الآية 48، معلنة عن نقطة تحوّل هامّة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المائدة: 48].

ولكن الله لم يشأ ذلك، كما هو واضح، جاعلاً أمم الكتاب ثلاثاً بأوضاع تشريعيّة مختلفة ممّا انجرّ عنه أنّ كلّ أمّة يمكنها اتباع شريعتها. وقد أكّد القرآن مراراً ضرورة أن يحكم المؤمنون بما أنزل إليهم[28] ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا﴾ [المائدة: 49]

(28) القرآن: البقرة: الآية 213؛ آل عمران: الآية 23؛ النساء: الآيتان 58، 105؛ المائدة: الآيات 44-45، 47؛ الأعراف: الآية 87؛ يونس: الآية 109؛ النور: الآية 48. يرد في القرآن على سبيل المثال قوله تعالى في سورة المائدة، الآية 44 ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾.

ويجدر أن نشير هنا إلى أنّ ﴿عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّۚ﴾ [المائدة: 48] قد عبّر عنها القرآن بكلمة «منهاج» وهي من نفس أصل كلمة «مَنْهاج» العبريّة (بمعنى القانون). وقيام شريعة إسلامية موازية هنا أمر واضح المعالم جليّ.

إنّ هذه الآيات تعلن عن بداية تشريع حقيقيّ في القرآن، ويعني ذلك تشريعاً أبعد من الأركان الشعائرية كالصلاة والحج. وبعبارة أخرى، يبدو أن معظم التشريعات الفعليّة قد أوحيت بعد السنة الخامسة للهجرة الموافقة لـ626م حيث تم تصوّر هيكل تشريعيّ خاصّ بالأمّة الإسلاميّة لأوّل مرّة. ويبلغ الإحصاء التقليدي لعدد آيات التشريع نحو 500 آية وهو عدد يبدو لأوّل وهلة قليلاً إذا قارناه بعدد آيات القرآن. غير أنّ هذه الآيات تمثل في الحقيقة أهميّة أكبر ممّا قد يوحي به عددها. فمن المعلوم لدى الجميع أنّ القرآن يكرر بعض آياته حرفيّاً أو موضوعاتياً أيضاً غير أنّ ظاهرة التكرار هذه غائبة في الآيات ذات الموضوع التشريعي. ولذلك فإنّ نسبة الآيات التشريعيّة أكبر ممّا يوحي به عددها المحدود. فإن أخذنا بعين الاعتبار حقيقة كون معدّل طول الآيات التشريعيّة هو ضعف أو حتى ثلاثة أضعاف الآيات غير ذات البُعد التشريعيّ أدركنا أنّه لن يكون من الصّعب حينئذ أن نبرهن على أنّ القرآن ليس أقلّ قيمة في محتواه التشريعيّ من التوراة وهي المعروفة عموماً بكونها «القانون»(29).

لقد كان هذا النسق في تطوّر التشريع الإسلامي منتظرا. ولا يماري أحد أنّ اليهوديّة والمسيحيّة مثلتا تاريخيّاً خلفيّة دينيّة وتاريخيّة للإسلام. فوحدانية العرب ومن جملتهم الحنيفيّة، قامت على أساس هانين الديانتين وبالاشتراك معهما، فعقائديّاً جاء الإسلام مصلحاً للعقائد السابقة أوّلا، وصيغة نهائية لليهوديّة والمسيحيّة ثانياً وهي الصيغة التي كان يجب أن تتبّع ولكن ذلك لم يحدث. وهو أمر لا ينكر برمته. فمن هذه الجهة نفسّر ميل القرآن القويّ إلى مضاهاة الديانتين التوحيديتين الأخريين ومعادلتهما ولا سيما اليهوديّة. ولكنّ التأكيد على تأثير هاتين

(29) S.D. Goitein, «The Birth - Hour of Muslim Law», *Muslim World, 50,* I (1960): 23-29, at 24.

الديانتين في الإسلام تاريخيّاً وعقائديّاً دون اعتراف بأثر «المنهاج» اليهوديّ - الذي اختمر بين عرب مكّة والمدينة على امتداد أجيال عديدة - إنّما سيمثّل قراءة خاطئة للتاريخ.

ويجب ألاّ نستغرب من أن يظهر الوحي القرآني في السنوات الأخيرة من حياة النبي محمد ﷺ ميلاً مقصوداً إلى التشريع حتى يؤكّد استقلال الدّين الجديد وتميّزه عن غيره. وتزايدت الآيات ذات الموضوع التّشريعيّ شيئاً فشيئاً في نفس الوقت الذي بدأت فيه الأمّة تتميّز عن بقية الأمم الموحّدة والوثنية الأخرى. وكان الميسر عند البدو والممارسات الشائعة بالأسواق العربيّة مثل المراهنة بالأموال الموقعة للغرر وتساهل المسيحيين والبدو في شرب الخمر إلى جانب غيرها من الممارسات قد نهى عنها الدّين الجديد المغالي في حماية الأخلاق، وقد كانت كلّ هذه الممارسات موضوعاً للتحديد أو النهي عنها صراحة. لقد كان القصد من التشريع أيضاً تقوية الأمّة من نواحي أخرى. فضريبة الزكاة[30] القديمة تمّ إرجاعها لإعانة الضّعفاء والمحرومين، ولتساعد في بناء الدين الجديد. وبنفس الطريقة، فرض تحريم الأخذ بالثأر وصارت عقوبة الجناية تتناسب والضرر الذي وقع. فضبط العقوبات وتأسيس بيت مال مركزيّة توزّع الزكاة قد سمحا بنشأة أمّة حقيقيّة يعتبر أفرادها أنفسهم مستقلّين عن الانتماءات القبليّة. وبعبارة أخرى كان القصد من هذه التشريعات تحويل وجود الإنسان من كيانه القبليّ إلى مجال إسلاميّ حيث يكون للمسلم أو المسلمة وضع في الأمّة يتساوى فيه الأفراد[31].

إن الحدود المتعلقة بالقرابة داخل القبيلة قد زادت بداهة في التشريعات

(30) الزكاة قد أقرّت باليمن وجنوب المنطقة العربيّة منذ فترة مبكّرة تعود إلى القرن الرّابع حيث كانت الآلهة القديمة تفرض إنفاق العشر من الأرباح التجاريّة لفائدة أعمال للمصلحة العامّة. انظر:

A.F.L. Beeston, «The Religions of Pre-Islamic Yemen», in *L'Arabie du sud*, vol. I (Paris: Editions G.P. Maisonneuve et Larose, 1984), 259-69, at 264.

(31) Hodgson, *Venture*, I, 181.

وينبغي أن نقرأ بحذر تعليقات «هودغسون Hodgson» حول الزّواج والإرث في «الإصلاح» الذي جاء به القرآن.

المتعلّقة بالميراث حيث تكون العائلة بما فيها من ذريّة الذكر المتوفى، هي الوريث الوحيد، ولئن حافظ الذكر على الكثير من وضعه القويّ الذي كان يتمتّع به في المنطقة العربيّة قبل ظهور الإسلام، فإن الدّين الجديد ضمن للزوجات والبنات حقوقاً ملموسة. فالممارسة المكيّة، وهي تقريباً متماثلة مع تشريعات ما بين النهرين المتداولة منذ العصر الآشوري(32)، كانت تفرض في العادة أن تتسلّم عائلة العروس (الأب عادة) المهر الذي كان العريس قد قدّمه. وهذه العادة التي تقوّي الأمن المالي بالنسبة إلى المرأة قد تبنّاها القرآن بل دعّمها أكثر بتخصيص جزء من الميراث للبنت مساوياً لنصف ما يحصل عليه الابن. ويبدو أنّ هذا الشكل من تقسيم الإرث لا عهد للمنطقة العربيّة به.

فحقوق المهر والميراث قد تعلّقت بمبدأ آخر سيصبح مركزياً في التشريع الإسلامي لاحقا، وهو الذي يطلق عليه اسم الاستقلال المالي للزّوجات فكلّ ما تحصل عليه الزوجة خلال فترة الزواج أو الممتلكات التي كانت بحوزتها عند الزّواج بما فيها مهرها، إنّما يبقى تحت تصرّفها ولا يحقّ للزوج أن يطالب بأي شيء منه(33).

لقد تمّت إضافة حكم جديد يتمثل في مبدأ «العدّة» وهي فترة انتظار تفرض على المرأة المطلّقة. ففي حين كان الطلاق ساري المفعول بمجرّد نطق الزوج به، فإنّ القرآن فرض تأجيل فسخ عقد الزّواج إلى ما بعد مرور فترة زمنية تقدر بثلاثة قروء أو إلى حين وضع المولود إذا كانت المرأة حاملاً. وخلال هذه الفترة التي يمكن حصول صلح فيها بين الزوجين، يكون الزّوج مجبراً على توفير المأوى للزوجة وإيفائها نفقتها. ثم إنّه يتعيّن على المرأة المطلقة بعد إنجاب مولود إرضاعه حولين كاملين، وأمّا الأب فيكون مطالباً بتوفير نفقة الأمّ وابنها في نفس هذه

(32) انظر: M. Stol «Women in Mesopotamia», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38,2 (1995): 123-44, at 126.

وحول التّوازي اللاّفت بين شرائع شبه الجزيرة العربيّة وشرائع ما بين النهرين، انظر في أماكن عديدة من كتابه، VerSteeg, *Early Mesopotamian Law*.

(33) القرآن، النساء: الآية 19 وما تلاها.

المدّة. وأمّا إذا اختارت الأم العودة إلى زوجها فلا يمكن أن يتمّ ذلك إلاّ بعد أن تنكح زوجاً غيره[34]. فالغاية الآن هي أن ندفع الرجال، إذن، إلى التفكير مليّاً قبل أن يتعجّلوا في طلاق زوجاتهم.

لقد ضبط الزواج بحلقة محدّدة من العلاقات تنظم أهليّة الزواج فالرجل بإمكانه الزواج من أيّة امرأة إلاّ أن تكون أمّاً له أو بنتاً أو أختاً أو خالة أو عمّة أو بنت الأخ أو الأخت أو أمّاً من الرّضاع أو أختاً من الرّضاع أو أمّا للزوجة أو الربائب من الزوجات. وقد حرّم القرآن الجمع بين الأختين في النكاح ولكنه أحلّ الزواج من الكتابيّات سواء دخلن الإسلام أم لم يدخلن. ولا جناح على الرجال إن هم طلّقوا النساء ما لم يمسّوهن دون انتظار فترة العدّة. أمّا إذا طلق الزوج زوجته، بعد العقد لكن قبل الدخول بها فإنّه صار مديناً لها بنصف المهر[35].

لقد وفّر القرآن تغطية مفصّلة لمجالات أخرى من حدود الأسرة وقوانينها مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الشعائر والميادين التجاريّة والماليّة. ورغم أن هذه الأحكام لا تسمو بالتأكيد إلى مستوى المنظومة القائمة الذات، فإن شمولها الواسع إلى حدّ بعيد إلى جانب ظهورها في فترة زمنية وجيزة يدلّ بجلاء على قيام هيكل تشريعيّ أساسيّ. حيث لم يفت الشرائع القرآنية أن تفصّل أحكامها الموجّهة لا إلى الأمّة من المسلمين فقط وإنما أيضاً إلى جيرانهم الذين كانوا على دراية بالوثبة التشريعيّة التي جاءت بها رسالة محمّد ﷺ. وفي سنة 660م كتب أحد معاصريه تقريباً هو الأسقف الأرميني سِيبِيُوس معترفاً بحقيقة دقيقة وهي أنّ محمّداً أقرّ تشريعاً مخصوصاً بالدّين الجديد وهو تشريع متميّز عن بقيّة الشّرائع[36].

(34) نفسه: البقرة: الآية 237؛ الطلاق: الآيات من 1 إلى 6؛ البقرة: الآية 230، 233.

(35) نفسه: النساء 24 وما تلاها، البقرة، 236، المائدة: الآية 5.

(36) P. Crone and M. Cook, *Hagarism: the Making of the Muslim World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 7.

للاطّلاع على مصادر غير إسلاميّة أخرى تتحدّث عن هذا الشّأن، انظر

Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: The Darwin Press, 1997), 414.

إنّ هذا التصوّر الجديد للتشريع القرآني لا يعني أنّه أحدث قطيعة تامة مع الشرائع والعادات والأعراف التي سادت بالمنطقة العربيّة. فرغم موقف النبي محمّد ﷺ المستنكر لممارسات مجتمعه القبليّ والمحيط الأخلاقيّ به، فإنّه كان جزءاً لا يتجزأ من هذا المحيط الذي كانت جذوره تضرب بعمق في تقاليد المنطقة العربيّة. ثم إنّ الرّسول لم يكن بوسعه القطع تماماً مع المبادىء التشريعيّة والأعراف التي يمارس من خلالها مهمّته المهيبة باعتباره «حكماً» بارزاً (وهي ممارسات ومبادئ صارت الآن محرّمة). ولما كان العمل بالعادات والقوانين القديمة متواصلاً، عبّر القرآن عن ميل إلى إقرار تشريع مخصوص بالأمة وهو ميل يؤشر لبداية مسار جديد إذ كلّ حادثة تعرض لهذا المجتمع المسلم الناشئ يكون لها حكم من هنا فصاعداً على أساس شريعة الله التي ما كان الرسول ﷺ إلاّ معبّراً عنها وهو ما أقرّه القرآن وصحيفة المدينة بوضوح[37].

وإذا كانت الأحكام المتعلّقة بالمشاكل الجديدة التي اعترضت الرسول ﷺ والأمّة الناشئة منسجمة مع المبادئ الجديدة ونظرة الإسلام للكون، فإنّ المؤسّسات القديمة والأحكام القائمة والعادات والأعراف بقي الكثير منها دون تبديل. وبالفعل فالكثير من قوانين المنطقة العربية سيحافظ كما سنرى لاحقاً على مكانته في الشريعة، وهي المنظومة الأكثر نضجاً في الفقه الإسلامي. ويمكن أن تقوم بعض الأمثلة شاهداً على ذلك. أوّلا: إنّ عدداً من الشّعائر كالصلاة والصوم كانتا من العادات التي يمارسها العرب قبل الإسلام وتواصلت في المنظومة الشرعية والدينية للدين الجديد[38]. ثانيا: إنّ الشرائع المألوفة في عهود ما قبل الإسلام المتعلّقة بمقايضة المنتوجات الزراعية ومبادلتها قد تواصلت في الشريعة الإسلاميّة. مثال ذلك مقايضة التمر الذي لم ينضج وهو لا يزال على النخل بما يساويه قيمة من التمر المجفّف (وهو تقليد متداول لدى المزارعين في الواحات) وكذلك الأمر

---

(37) حول وثيقة صحيفة المدينة، انظر: R.B. Serjeant, «The Constitution of Medina», *Islamic Quarterly*, 8 (1964): 3-16, at 3.

(38) انظر: S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E.J. Brill, 1966), 73-89, 92-94.

بالنسبة إلى عدد متنوّع من المعاهدات المالية والتجارية أساساً. فاتّفاقات البيع القديمة المتداولة في الشّرق الأدنى وهي تعود إلى الألفية الثانية قبل الميلاد، وتقوم على استلام فوريّ للبضاعة مع دفع مؤجّل أو دفع فوريّ لتسليم مؤجّل، إنما كانت جارية في الحجاز قبل ظهور الإسلام وقد تمّ استيعابها بأكملها في الشريعة الإسلامية تحت شكل «العرايا» و«السَلَم»[39]. ثالثا: إن عدداً من عناصر الأحكام الجزائية المألوفة قد احتفظ بها الإسلام مثل «القسامة»، وهي الإتيان بخمسين من أهل القبيلة أو من المكان الذي وُجد فيه القتيل الذي لم يعرف قاتله فيحلفون بأنهم ما قتلوه ولا عرفوا من قتله. وإن لم يبلغ عدد هؤلاء الخمسين، وجب عليهم القسم أكثر من مرّة حتى يحصلوا على خمسين قسما، وبهذه الطريقة يتحرّرون من المسؤولية الجنائية ولكن ذلك لا يعفيهم من دفع الديّة لأهل القتيل. لقد برّر الفقهاء تبنّي الشريعة المكتملة لهذه الشعائر القديمة بأنّ الرسول ﷺ لم يلغها بل هو في الحقيقة أقرّها ضمنيّاً أو في سنته الفعليّة[40].

3 ـ نتائج وملاحظات منهجيّة:

تشير الشواهد الأثريّة والمكتوبة المتزايدة وغيرها إلى أنّ شبه جزيرة العرب عموماً والحجاز ـ مهد الإسلام ـ خصوصاً، كانا جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة العامّة التي شاعت في الشرق الأدنى منذ عهد حمورابي، فمن خلال اتصالهم الوثيق باللّخميّين والغساسنة وبأسلافهم من العرب الذين سيطروا على الهلال الخصيب لمدّة قرن من الزمان أو ما يزيد قبل ظهور الإسلام، حافظ عرب شبه الجزيرة على أشكال من الثقافة التي هي ثقافتهم الخاصّة، غير أنها مثّلت نمطاً محلياً من ثقافات الشمال، وكان البدو أنفسهم قد ساهموا في بلورة هذه الأشكال الثقافية. ولكن المواطن الحضريّة والزراعية للحجاز كانت أكثر فاعلية وتأثيراً في الأنشطة التجارية

---

(39) VerSteeg, *Early Mesopotamian Law*, 178; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon, 1964), 218.

(40) محمّد بن حزم، **معجم الفقه**، جزءان (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1966)، ج II، ص ص 838-839.

والدينية للشرق الأدنى. فمن خلال حركات التجارة والتّبشير والاتصال مع قبائل الشمال (ومن ثمّ التحوّل المستمر للحدود السكانيّة)، عرف سكان الحجاز سوريا وما بين النهرين مثلما اتصل سكان هذه المناطق بالحجاز. ولمّا بدأت دولة المسلمين الجديدة في التوسّع نحو الشمال والشمال الغربي والشرقي، فإنّها لم تكن تغزو هذه الأراضي خالية الوفاض باحثة، دون جدوى، عن أشكال ثقافية جديدة أو عن هويّة ذاتية. بل لم يكن العرب الغزاة، وقد وجهتهم قيادة متطورة آتية من مكة والمدينة، وهما مدينتان عرفتا نشاطاً تجاريّاً وحضريّاً، سوى ثمرة لنفس تلك الثقافة السائدة في المنطقة وهو ما سيصبح لاحقاً خاضعاً لحكمهم وتحت سيطرتهم.

ويجب أن يكون لكلّ هذا تأثير عميق في كيفية تصوّر الدّارسين المحدثين لنشأة التشريع الإسلاميّ وما هي العناصر التي ساهمت في ذلك. أمّا أن ننظر إلى المسلمين الجدد على أنهم سكان صحراء يعيشون حياة الترحال والقبائل المعدمة قبل أن يفتحوا بلاداً جديدة، فإنما ذلك لا يمكن أن يقود إلاّ إلى نظريّة أساسها أنّ كلّ أشكال الثقافة لدى المسلمين، بما فيها المؤسّسات الشرعيّة، قد تمّ أخذها من ثقافات الامبراطوريات الشمالية ولا سيما الثقافة البيزنطية. ومثل هذا النظر يوافق الرؤية المنتشرة عن المسلمين اليوم باعتبارهم متخلفين في حاجة دائمة إلى استيعاب الثقافة والقيم الغربيّتين حتى يتمكّنوا من مسايرة إيقاع الحداثة والتمدّن[41] والحال أن النقاش السّابق قد أبان أنّ مثل هذه الرّؤية للشرق الأدنى بما فيه من منطقة عربيّة في القرنين السادس والسابع، لا يمكن الأخذ بها. إذ كانت شبه جزيرة العرب جزءاً لا يتجزّأ من الشرق الأدنى شأنها شأن فلسطين وسوريا ومصر وغيرها من المناطق.

بيد أننا قد نجازف أكثر إن نحن وسمنا ثقافة الشرق الأدنى بما هو يونانيّ، ناسبين إليها خصائص قد تمّ جلبها في الأصل من اليونان وروما، لأنّ المرء

(41) حول تحليل لهذا الموضوع في سياق تدوين أصول الفقه الإسلاميّ، انظر وائل حلاّق «Quest for Origins» وانظر أيضا مقدّمة تحقيقه لكتاب The Formation of Islamic Law.

يستطيع أن يقبل بأنّ عرب شبه الجزيرة قد ساهموا قبل ظهور الإسلام في ثقافة الشرق الأدنى العامة ومازال مع هذا يصرّ على أنّ هذه الثقافة، في أي جانب من جوانبها هي أساساً يونانية ورومانيّة، فهذه التقاليد ذاتها هي التي كوّنت أسس الثقافة البيزنطية. فالمجازفة تتأتّى إذن من الفرضيّة المغلوطة القائمة على أنّه لمّا أخذ البيزنطيون والرّومان واليونان من قبلهم، بهذه الأشكال الثقافية، فإنه يجب أن تكون بالضرورة ذات أصل روماني أو يوناني أو منهما معاً. وخذ على سبيل المثال حالة مدرسة الحقوق ببيروت التي يُعتقد أنّها مؤسّسة رومانية بشكل جليّ وقد جزم وُرْوِك بالّ بفطنة في دراسة حديثة له قائلا:

> في بداية القرن الثالث أسّس الأمبراطور [الفينيقيّ أَصْلاً والروماني جِنْسِيَةً] سبتميس سافيريس أشهر مؤسّسة ببيروت. وهي مدرسة الحقوق، أوّل مؤسّسة من هذا القبيل في العالم الرّوماني وكانت قد وجدت اهتماماً من لدن القياصرة السفريّين [وهم في الأصل من الشرق الأدنى]. وكان لمدرسة بيروت للحقوق أثر عميق في الحضارة الرومانية، فهي تمثل ميلاد فقه القضاء الرّوماني – ومن ثمّ الأوروبي – حيث مثّلت مدونة جستنيان الخالدة أثراً عظيماً له وقد استمالت كثيراً من الفقهاء البارزين الذين يعودون في الغالب إلى الشعوب الفينيقيّة من الشرق ذاته. وكان بابينيّون، وهو من حمص، ومعاصره ألبيان، أحد مواليد صور، أشهر هؤلاء العلماء. وكلاهما كان تحت رعاية السلالة السفيريّة الحاكمة وتمّ الاعتراف بكليهما في مدونة جستنيان على أنهما وضعا أسس القانون الرّوماني... ولقد عدّت بيروت ومدرسة الحقوق المشهورة بها بتراثها العميق، مقاطعة تابعة للغرب والرّومان في الشرق الأدنى. ولكن الأباطرة الذين كانت أصولهم ومصائرهم على صلة وثيقة بالثقافة الفينيقية هم الذّين أسّسوها ورفعوا من شأنها. يجب أن نشدّد بالأساس على أنّ بيئة بيروت ومدرستها القانونية هي الشرق الأدنى وليست إيطاليا. ثمّ إنّ كثيراً من كبار العلماء الذين أشرفوا عليها تعود أصولهم إلى الشرق الأدنى، مهما بلغت درجة تأثّرهم باليونان، ولا سيما بابينيون وألبيان. لقد أخذت [بيروت] من التقاليد الأدبيّة التي امتدت نحو الماضي إلى حدود سانثانيتون كاتب بيروت في القرن السابع قبل الميلاد والتقاليد التشريعيّة التي امتدت إلى التقاليد اليهوديّة في

> بدايات الألفية الأولى وقوانين بلاد ما بين النهرين وشرائعها مع بدايات الألفية الميلادية الثانية. ولذلك فهل ينبغي علينا في النهاية أن ننظر إلى بيروت في سياق روما أم في إطار سياق علاقتها ببابل(42)؟.

ليس نموذج مدرسة بيروت للحقوق سوى جزء صغير من قصّة كبيرة لتبعيّة روما للشرق السّامي وقد ازداد الأمر وضوحاً شيئاً فشيئاً للدآرسين المحدثين إذ لم يكن للشرق الأدنى قصّة طويلة من التمدن والبنى الحضرية التي سبقت اليونان والرومان فحسب، وإنما صار من المعلوم أيضاً أنّ ما كان يعرف على أنّه إرث روماني للشرق الأدنى إنما هو في وجوه كثيرة إرث يدين بالكثير إلى الثقافات الساميّة المحليّة للشرق الأدنى القديم وليس إلى اليونان أو الرومان بالتأكيد(43).

إذن فأيّاً كانت المؤسسات الثقافية والقانونية التي وجدت بالشرق الأدنى البيزنطيّ - الرّوماني، فإنّها لا يمكن أن تؤخذ على أنّ أصل مبعثها من روما وبيزنطة. ولهذا فإنّ أيّ ادّعاء لانتقال ثقافيّ معيّن يجب منهجيّاً أن يجتاز اختبار «النسب»، أي أنّه متى تمّ ادّعاء مفاده أنّ حضارة مّا قد استوعبت شكلاً ثقافياً من حضارة أخرى، فإنه من الضروريّ لإثبات صحّة هذا الادّعاء أن نبيّن أنّ هذا الشكل الثقافي أصيل في هذه الحضارة [الثانية] وأنّه ليس اجتراراً أو إعادة صياغة

---

(42) Warwick Ball, *Rome in the East: The Transformation of an Empire* (London and New York: Routledge, 2000), 173-74.

(43) انظرالمصدر السابق، وفي أماكن متعدّدة، بالإضافة إلى كتاب Maurice Sartre *L'Orient romain* (Paris: Seuil, 1991),

حيث تستبق في بعض المسائل عمل Ball. وانظر أيضا وائل حلاّق:

«Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and Provincial Influences on Early Islamic Law», *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1989): 79-91,

وأعيد طبعه في وائل حلاّق،

Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1994),

المقالة IX، 1-36، وتحديدا في الصّفحتين 30-31 وما ذكر هناك من مصادر (ع - 17).

لشكل تمّ أخذه إمّا من حضارة ثالثة أو هو تشكّل مبتكر للثقافة ذاتها التي قيل إنها قائمة على الأخذ والاستعارة.

وحتى إن نحن افترضنا أنّ عرب شبه الجزيرة قدموا إلى الهلال الخصيب مجرّدين من أيّة «ثقافة رفيعة» مثلما يؤكد بعض الدارسين المعاصرين وكلّ ما فعله هؤلاء المسلمون الجدد حتى يندمجوا داخل امبراطوريتهم الجديدة ونظامها التشريعي، إنما هو في جوهره جزء من الشرق الأدنى وجزء من الثّقافة الساميّة سواء أكان الغشاء البيزنطيّ والرّوماني رقيقاً أو سميكاً. غير أننا لسنا في حاجة إلى الذهاب إلى هذا الحدّ فهذا الباب قد أبان أنّ هؤلاء العرب كانوا ديمغرافيّاً ودينيّاً وتجاريّاً (ويمكن أن نضيف سياسيّاً وعسكريّاً) جزءاً لا يتجّزأ من الشرق الأدنى الكبير ومن ثقافته.

الباب الثاني

بروز السِمة الشرعيّة الإسلاميّة

1 ـ الفتوحات العربيّة:

توفي الرّسول ﷺ في سنة 11 هـ/ 632م تاركاً مسألة الخلافة مفتوحة، فتمّ فضّ النزاع حول مسألة الحكم لصالح أبي بكر الصدّيق، هذا الرّجل المرموق هو من كبار شيوخ مكّة، اعتنق الإسلام عندما كان الرسول ﷺ في بداية الدعوة إلى الدّين الجديد في هذه الرّبوع. ومن أبرز إنجازات أبي بكر خلال فترة حكمه القصيرة إخماد ثورات القبائل المرتدّة عن الإسلام عقب وفاة الرّسول ﷺ، وقد استتبّ الأمن في حدود زمن وفاته سنة 13هـ/ 634م بقمع القبائل وإخضاعها وبتأكيد السيطرة الإسلاميّة على كامل الجزيرة العربيّة، فظهرت الدولة الجديدة ككائن قويّ يقوم على دعائم أمنيّة توفرها قوة السّيف والقناعة الدينيّة.

لقد سمح الاستقرار السّياسي والعسكريّ للدّولة النّاشئة لعمر بن الخطّاب، الخليفة الثاني بالقيام بفتوحات عسكريّة موجّهة مباشرة نحو شمالي سوريا والعراق اللّذين تسيطر عليهما الممالك التابعة على التوالي للدولتين البيزنطيّة والسّاسانيّة الفارسيّة. وتميزت خلافة عمر بالصّرامة والنشاط، تحققت فيها إنجازات كثيرة على مستوى الفتوحات والتنظيم الإداري وتدوين الدواوين. وإذا أخذنا المسألة من البعد التاريخيّ فإن فترة خلافته كانت الأكثر تأثيراً لأنّها وضعت دعائم لتأسيس الحضارة الناشئة.

ورغم أنّ الحملات العسكريّة والغزوات لم تخضع لمخطّط، فإنّها وجّهت نحو مراكز أساسيّة. وكان الجيش الإسلاميّ يتكوّن بالخصوص من القبائل الرّحل وشبه الرّحل التي لم تتّخذ من المدن المفتوحة حديثاً بالهلال الخصيب مستقرّاً لها في مصر والعراق، بل إنَّ أغلب عناصرها قد أقاموا بمدن الأمصار في شكل فئة من الغزاة منفصلة. وتصف جانيت أبو لغد نمط إقامة الفاتحين بالمعسكرات في الفسطاط بمقدمة دلتا النيل وفي أهمّ مدن الأمصار على النحو التالي:

«خلال الأشهر السّبعة التي حاصر فيها العرب الفاتحون بقيادة عمرو بن العاص الحصون البيزنطيّة في بابل، نصبوا خيامهم هناك، وإبّان سقوط المدينة انتظم الجيش بشكل أفضل. وفي شمال شرقي القلعة (التي سمّاها العرب قصر الشَمْع) على ضفاف نهر النيل، أقام عمرو أول مسجد بإفريقيا. وبوجود المسجد كعنصر جوهريّ ومركز للنشاط الاجتماعي والعمراني، حيث تحيط به الأسواق التجارية من كلّ جانب، الأمر الذي أصبح مألوفاً في كلّ المدن الإسلاميّة، كان يقوم معسكر دائم الحضور يتّخذ شكلاً نصف دائريّ يمتدّ شمالاً إلى حدود مدخل قنال البحر الأحمر وجنوباً إلى حدود بحيرة بركة الحبش.

ولم يكن هذا المعسكر فريداً من نوعه فقد أقام العرب معسكرات مشابهة على امتداد الأراضي المفتوحة... وكانت كلّ هذه المخيّمات تقوم على أطراف الصحراء دائماً وتتخذ نفس التخطيط القائم على مركز ممتدّ الأطراف. ولا يمكن أن نفهم الحكمة من هذا الشكل المادّي إلاّ من خلال الخصائص الاجتماعيّة للمؤسّسين. فقد كان الجيش العربي يتضمّن عناصر من قبائل ومجموعات عرقيّة مختلفة وغير متجانسة في أغلب الأحوال، ويصحبه أتباع متخلّفون في السّير من النساء والأطفال والعبيد كما كان الجيش يتكوّن من رجال ينبذون الأحياء المتقاربة بحكم ماضيهم القائم على حياة الترحال...

وفي البداية كانت التفرقة حادة حيث كانت كلّ مجموعة عرقيّة أو قبليّة تتّخذ لنفسها حيّاً مستقلاً. إلاّ أنّه خلال العقود الستة التي تلت الفتح تحوّلت المعسكرات الوقتية إلى مواطن تجاريّة وعسكريّة دائمة، ورافق ذلك انحسار نحو المركز باتّجاه مسجد عمرو وأسواقه

المحيطة به وامتلأت المساحات التي كانت في الماضي خاوية عمداً في تخطيط المدينة الأصليّ. وكانت النتيجة النهائيّة تكوّن مدينة ذات أجزاء متلاحمة كثيفة وذات طبيعة قارّة لا تمتّ بصلة للمعسكر الأصليّ إلاّ من حيث التّسمية»[1].

وتحت إشراف قادة للجيش مقتدرين، انتدبوا في الغالب من مكّة والمدينة وبعض القبائل القويّة من حضرموت واليمن، كان الجند يتقاضون أجزاء من الغنائم تصرف لهم في شكل أُعطيات، وهو ما يمثل حافزاً بالنّسبة إليهم وإن لم يكن الوحيد. وكانت الكوفة والبصرة في جنوب العراق والفسطاط بمصر تمثّل مواطن الاستقرار الرئيسيّة في المرحلة الأولى من الفتوحات. أمّا دمشق وسوريا فمثّلتا استثناء: فهنا اختار القادمون الجدد العيش في مدن كانت قد شيّدت من قبل وهي مدن ذات طابع مألوف للعرب المسلمين من قبل ظهور الدين الجديد.

وكانت الفتوحات العربية تقوم على معنى تبليغ الدعوة، ولم تكن مقتصرة في أيّ حال من الأحوال على الغنائم الماديّة والأهداف التوسعيّة وبعبارة أخرى فبقدر ما كان الإسلام دافعاً محرّكاً للغزو كان يحمل غاية عسكريّة صرفة. فكان المسلمون الجدد - والقادة منهم على الأقلّ- يعتبرون أنفسهم دعاة وناشري دين جديد يقوم في أساسه على توجيهات من الله تعالى وتعاليم تضمّنها الكتاب المنزّل وعبّر عنها. ولم يخف على ساسة المسلمين في المدينة ولا على من يمثّلهم من قادة الجيش في مدن الأمصار أنّ محاربيهم في حاجة إلى تعلّم مبادئ الدّين الجديد وأخلاقيّاته ونظرته للوجود. ولم يألف الجنود وهم بدو قبليّون حتّى النخاع التنظيم العسكريّ الذي خضعوا له والذي لابدّ أنّه حدّ من حرّيتهم، والأغرب من ذلك لدى هؤلاء هو مفاهيم الإسلام الجديدة وطريقة ممارسته وفي العموم تصوّراته غير القبليّة هذا إن لم نقل تنظيمه أيضاً. وسرعان ما أدرك عمر بن الخطاب إمكانية تفجّر الوضع إذ لم يكن بوسعه التعويل مدّة طويلة على ما يقدّمه لجيشه من حصص الغنائم لتهدئة عناصره وهم من البدو أساساً. فكان يبني مسجداً في كل مصر من الأمصار وفي

(1) Janet L. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious* (Princeton: Princeton University Press, 1971), 13.

كلّ موطن تجتمع فيه الشعوب المسلمة[2]. وكان مكان العبادة ينهض بوظائف عدّة لصالح المجموعة المسلمة، غير أنّ المسجد كان في البداية يقوم بدور محدود إذ جعل أساساً لجمع شمل المسلمين الذين يقطنون مدن الأمصار لأداء الصلوات الخمس وصلاة الجمعة وحضور خطبتيها اللّتين تهدفان فيما تهدفان إلى زرع القيم الدّينية في البدو. وقد كانت الخطبة التي تلعب دورها أساساً في نشر أخلاق الدين الجديد تتضمّن نصوصاً من القرآن طويلة وغيرها من التعاليم المرتبطة بالتجربة الحيّة للمجتمع الإسلامي بالأمصار في إطار القيم الأخلاقيّة التي برزت مع الدّين الجديد.

لقد عيّن عمر بن الخطاب في كلّ مصر من الأمصار قائداً عسكريّاً وإداريّاً أيضاً، يتولّى مهمّة نشر الأفكار الدينيّة الجديدة التي كانت تتخذ هيئتها تدريجيّاً ولكن بخطى ثابتة. وكانت من مهامّه الأولى إمامة المصلّين في صلاة الجمعة وتقسيم الغنائم وقيادة الغزوات، كما تتضمّن مهامّه أيضاً فضّ النزاعات الطارئة بين رجال القبائل الذين يقطنون مدن الأمصار. وكانت غاية عمر شأنه شأن الرسول ﷺ من قبله، إعلاء القيم الإسلاميّة وخاصة القرآنية منها باعتبارها أساس الحياة الاجتماعية، لأنّ هذه القيم لم تكن تمثّل الملامح المميّزة لهذا المجتمع فحسب ولكنها كانت أيضاً أساسيّة لاستمرار نجاحه. ومن أجل ذلك أرسل نحو مدن الأمصار معلّمين للقرآن شدّدوا على القيم الدينيّة التي دعا إليها القادة ومساعدوهم[3]. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إنّ القرآن مثّل العقيدة التي جمعت الفاتحين وحدّدت هويتهم بصفة ميّزتهم عن الأمم المحيطة بهم وفصلتهم عنها.

واحتاجت أخلاقيات الدين الجديد أن تتدعّم في المنطقة العربيّة ذاتها كما هو الشأن خارجها وكانت الغالبية العظمى من القبائل التي تقطن مكّة والمدينة والطائف

(2) Hoyland, *Seeing Islam*, 561 ff., 567-73, 639.

(3) أبو إسحاق الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار الرائد العربي، 1970)، ص ص 44، 51، محمد بن حبّان، **كتاب الثقات** (حيدر آباد: عبد الخالق الأفغاني، 1968)، ص ص 149، 157.

والواحات المختلفة إلى جانب البدو الرّحل في الصحراء، لم يألفوا بعد النظام السياسيّ الجديد بل لم يألفوا أيضاً المبادئ والأفكار المتعلّقة بالآخرة والتوحيد. وقد أصدر عمر بن الخطاب مهتدياً بروح القرآن وعملاً بما اعتبره الغاية المرجوّة من الرسالة الإسلامية (التي كان قد ساهم هو بنفسه في إرسائها)، عدداً من الأحكام والقواعد المتعلقة بإدارة الدولة والعائلة وأحكام الجناية والشعائر الدينيّة. وقد ضبط فيما ضبط، عقوبة الزنا والسرقة ومنع زواج المتعة كما ضمن حقوق الإماء اللاّتي وضعن أطفالاً من أسيادهنّ، وساند الأحكام التي أعلنها أبو بكر الصدّيق كتأكيد تحريم شرب الخمر وضبط عقوبة ذلك بأربعين جلدة[4]. ويذكر أيضاً أنّه حرص أشدّ الحرص على التمسّك بالقرآن في مسائل الشعائر والعبادة. ولقد أفضت هذه السياسة إلى مجموعة من الممارسات والعقائد كانت وسيلة في تشكيل الهويّة الإسلاميّة التي أصبحت إثر ذلك أساساً من أسس الأحكام.

وفي هذه الفترة المبكّرة مثّلت أحكام القرآن متضافرة مع المنهج العام للنظام الجديد، التغيير الوحيد للأعراف الشائعة بين عرب شبه الجزيرة. وضمّت هذه الشرائع عناصر ذات أصول قبليّة كان معمولاً بها إلى حدّ بعيد في حضارة الشرق الأدنى بما في ذلك مدن الحجاز على امتداد أكثر من ألف سنة. وكانت هذه العادات والأحكام تمثّل «المنظومة» الوحيدة المعروفة لدى الغزاة بينما ضمّت تعاليم الإسلام ورمزت إلى الرّسالة التي كان الغزاة يحاربون باسمها وتحت رايتها. وعندما أرسل أبو بكر جنوده لفتح سوريا أوصى قوّاده «بأن لا يقتلوا شيخاً ولا طفلاً» وأن يعقدوا عهداً مع من لا يحمل سيفاً و«أن يؤمنوهم على أنفسهم ويتركوهم يعيشون بمقتضى شرائعهم الخاصّة» وأشار عليهم من ناحية أخرى بأن «يقاتلوا كلّ من قاتلهم مهتدين بأحكام الله وتعاليمه القويمة التي بلّغها لنا نبيّنا»[5].

---

(4) عبد الغني بن عبد الواحد الجماعيلي، **العمدة في الأحكام**، تحقيق مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ص 463.

(5) انظر S.P. Brock, «Syriac Views of Emergent Islam» in G.H.A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 9-21, at 12, n. 200.

وإذا كان تطبيق أبي بكر وعمر لتعاليم القرآن يبرز مركزيّة القرآن في الدّولة والمجتمع الناشئين، فإنّه من الجليّ أيضاً أنّ هذا النظام الجديد قد دعي إلى أن يبحث له عن سبيل فيما لم يوفره القرآن من توجيهات وأحكام. وبقي جزء كبير من شرائع ما قبل الإسلام وعاداته سارية المفعول، بل بقيت حيّة داخل الثقافة التشريعيّة التي كانت في طور البناء. غير أنّ التشريعات القرآنية الجديدة ولّدت مشاكل فقهيّة خاصّة بها ممّا جعل الكثير من الأعراف القديمة ملغاة. فقد حرّم القرآن الخمر على سبيل المثال دون أن يحدّد عقوبة ذلك وسرعان ما ضبط عمر بن الخطاب عقوبة الشارب بثمانين جلدة ويبدو أن سبب ذلك يعود إلى قياس السّكر بالزنا والقذف، الذي ضبط له القرآن عقوبة ثمانين جلدة. ولم يكن الرّبط بين الزنا والسكر إلاّ ربطاً ضعيفاً غير أنّ القياس يبرز لنا كيف أنّ القرآن وفّر منذ البداية الخطوط العريضة للتفكير الفقهي حتى يستوعب كل الحالات الممكنة. وفي العموم يمكن أن نقول إن كلّ ما يمكن أن يقع في مجال التشريع القرآني حتى عن طريق الرأي إنما كان يخاض فيه بألفاظ قرآنية أو امتداد لها. وداخل هذه الخطوط العريضة لمجال تأثير القرآن وفعله، عرفت أعراف ما قبل الإسلام ضرباً من التعديل أو التغيير ذا دلالة هامّة.

إنّ أهميّة القرآن باعتباره المصدر الأوّل الهادي للمسلمين في حياتهم اقتضت تدوينه نصّاً مقدّساً. فخلال حياة النبي محمد ﷺ وإثر وفاته، كان النصّ مدوّناً في شكل أجزاء مكتوبة على الرقّ (وحتى على ألواح الأكتاف والحجارة أحياناً) ونهض بهذه المهمّة عدد من الصحابة، ولعلّ ذلك يعود إلى المرحلة المكيّة. وقد حفظ جزء من القرآن أيضاً في صدور صحابة الرّسول وأقربائه. فحاول أبو بكر أن يجمع مدونة رسميّة للقرآن إلاّ أنّ المشروع يبدو أنّه انتهى إلى الفشل. إذ تواصل وجود عدد من النسخ المتداولة في الأراضي المفتوحة خلال خلافة عمر بن الخطاب ويبدو أنّ جدلاً شديدا قد برز حول القراءة الصحيحة لبعض الآيات القرآنية. وكلّف عثمان بن عفّان (23هـ/ 644م-35هـ/ 655م) زيد بن ثابت المعروف بكاتب الرّسول

= ولمزيد التوسّع في كيفيّة مساهمة سياسة أبي بكر في تأسيس الفقه،
انظر: Schacht, *Origins*, 204-05.

بأن يتولّى جمع نصّ موحّد، ويبدو أنه نجح في تحقيق ذلك. فنسخت من المصحف عدة نسخ وأرسلت إلى الأمصار وأتلفت كلّ النسخ الأخرى بحسب الروايات. فجمع وتدوين المصحف الشريف كان يحمل بلا شك دلالة تشريعيّة لأنّه حدّد محتوى القرآن ووفّر للفقهاء مدوّنة وجب اعتمادها مصدراً للتشريع.

2 ـ أوائل القضاة:

يمكن أن نعتبر النشاط المبكر للقاضي المسلم أفضل مقياس يمكن أن نضبط به تطوّر مبادئ التشريع الإسلاميّ. والسّؤال الذي يتبادر إلى الذهن إذن هو ما طبيعة مهامّ القضاة الأوائل ومضمونها الإسلاميّ. وتنقل المصادر أنّ الرّسول ﷺ ذاته قد أرسل قضاة للأراضي التي أصبحت تحت نفوذه ولا سيما اليمن. ويذكر أنّ علي بن أبي طالب الخليفة الرابع بعد أبي بكر وعمر وعثمان كان قاضياً شأنه شأن معاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري[6] غير أنّ المصادر نفسها لا تشير بوضوح إن كان هؤلاء قد عيّنوا قضاة بالمعنى الدقيق للكلمة أو باعتبارهم ولاة. وسيصبح من الواضح لاحقاً أنّ مهامّهم باعتبارهم قادة جيش كانت تتضمّن الجوانب الإداريّة أكثر بكثير من أيّ شيء له علاقة بالفقه بمعناه الدقيق باستثناء المسائل الجوهريّة في التشريع. وممّا يؤشّر على طبيعة «تورّط» هؤلاء القادة في الفقه أنّه لما عرض على عليّ وهو حديث السنّ قضية نسب ولد إلى أبيه، أقرع بين الرّجال الثلاثة ليفضّ النزاع. وعندما بلغ الأمر الرسول ﷺ ضحك «حتى بدت نواجذه»[7] وسواء أكانت هذه الحادثة صحيحة أم لا - وهي ليست الوحيدة - فإنها تكشف عن الطبيعة البدائية للتفكير الفقهي المعتمد لدى القضاة الأوائل بالمقارنة مع طريقة تعامل القضاة المتأخرين مع الحالات ذاتها. ولكن لا يمكن أن نجزم من مثل هذه القصص أنّ الحلّ الذي اعتمده عليّ إنما هو بالضرورة يعكس مجمل الكفاءة القضائية لقادة المسلمين إذ لو كان الأمر كذلك. لما ضحك الرّسول ﷺ بتلك الصورة.

---

(6) وكيع، **أخبار القضاة**، 3 أجزاء (بيروت: عالم الكتب، د ت)، ج 1، ص 84 وما بعدها، ص 100.

(7) نفسه، ج 1، ص ص 91-95.

ويبدو أنّ القضاة الأوائل، الذين يقال إنّ عمر بن الخطاب أرسلهم إلى مدن الأمصار لم يكونوا أفضل حالاً. ويذكر أنّ هذا الخليفة عيّن كعب بن سور الأزدي قاضياً بمعسكر البصرة سنة 14 هـ/ 635م وبقي في ذلك المنصب إلى أن قتل في عام 23 هـ/ 644م. وتذكر المصادر نزاعاً نشب حول أرض بهذه الصورة: اشترى رجلٌ من رجلٍ أرضاً على أساس أنّها صالحة للزّراعة، فوجدها صخرة جدباء فاختصما إلى كعب بن سور، فقال كعب: أرأيت لو وجدتها ذهباً أكنت تردّها؟ قال: لا قال: فهي لك[8]. ونحو أواخر 65 هـ/ 684م، إن لم يكن بعد ذلك، أمست مثل هذه الأحكام القضائية التحكيمية متداولة. فعندما رفع إلى هشام بن هبيرة قوم يخلطون دقيق الشعير ودقيق البرّ، حلق أنصاف رؤوسهم وأنصاف لحاهم عقاباً لهم[9]. وكانت هذه الممارسات القضائية التي تمّ اللّجوء إليها في ذلك الوقت، وقد أملتها اعتبارات عمليّة مرتبطة بالظرف التاريخي، تتعارض مع ما ظهر لاحقاً من مبادئ نموذجيّة تمّ إقرارها: ففي القضيّة التي نظر فيها كعب، كان يمكن أن يسمح للمشتري بأن يلغي البيع إذا كان ما وقع شراؤه يحمل عيوباً، أمّا في القضية التي نظر فيها هشام فإنّه كان من الواجب دفع غرامة مساوية لثمن البرّ المغشوش. فلم يتوفر لكعب أو لهشام بالتأكيد إذن المعرفة الفقهيّة التقنيّة الضروريّة للنظر في مثل هذه القضايا، بغضّ النظر عن وجود مثل هذه المعرفة في عصريهما أو عدم وجودها. ورغم ذلك فممّا يحمل دلالة عميقة أن هذين الرجلين أوكلت لهما مهمّة النظر في نزاعات نشبت داخل مجتمع الفاتحين.

أمّا بالنسبة إلى الشعوب المغزوّة خارج ما أصبح يعرف بالبصرة وغيرها من أنحاء العراق، فيبدو أنّهم واصلوا الاعتماد على شرائع ما بين النهرين القديمة الخاصّة بحقوق الملكيّة ودفع الضّرر، وهي شرائع تسمح ببعض أشكال التعويض[10]. بل يبدو أكثر من ذلك حقّاً أنّ شكلاً أو آخر من أشكال التّعويض عن

(8) نفسه.، ج I، ص 279.
(9) نفسه.، ج I، ص 300. ومثل هذه العقوبة لم تكن مجهولة في الشرق الأدنى قبل الإسلام.
(10) التعاقد على أساس الإيجاب والقبول مثّل مكوّنا آخر من شريعة ما بين النهرين - قانون بابل هنا - وقد استمرّ العمل به في الشّريعة الإسلاميّة. =

الضّرر لطالما عرفه عرب شبه الجزيرة الذّين سكنوا مدن الحجاز التجاريّة وربما غيرها. إذن فكون كعب وهشام وعليّ لجؤوا إلى أحكام قديمة بين جنود من القبائل لا ينفي غياب معارف تقنيّة فقهية بل إنّ عدم امتلاكهم لدراية فقهيّة على هذا النحو يجب أن يفسّر بالطريقة المخصوصة التي بها تمّ تعيينهم والسياقات التاريخيّة التي مارسوا في إطارها مهامّهم.

إنّ التعيينات الأولى لمنصب القضاء كما تسجّله المصادر يجب أن ينظر إليها على أنّها ذات طبيعة فقهيّة صرفة. فالكثير من القضاة الذين وقع تعيينهم لم تتجاوز علاقتهم بالفقه سوى أنهم كانوا في الماضي حكّاماً (مفردها حكم). وقد كان هؤلاء رجالاً يشهد لهم بالخبرة والتجربة والحكمة والكاريزما (وكذلك القوّة الخارقة كما هو الشأن في عصور ما قبل الإسلام). وكان رجال القبائل يلجؤون إليهم للتحكيم بينهم. ورغم أن أحكامهم لم تكن ملزمة بالمعنى الفقهيّ الدقيق، فإنّ المتنازعين عادة ما كانوا ينصاعون لها. ثم إنّ الكثير ممّن أطلق عليهم اسم القضاة وقع تعيينهم من بين صفوف أولئك الذين حكموا فيما قبل ظهور الإسلام، رغم أنّ غيرهم من القضاة لم تتوفّر لهم مثل هذه التجربة. وتذكر المصادر أن بعض القضاة الأوائل كانوا أميّين لا يكتبون كما هو شأن عابس بن سعيد المرادي الذي عيّنه معاوية الخليفة الأمويّ (41هـ/ 661م ـ 60هـ/ 680م)[11] قاضياً على الفسطاط وهي إحدى مدن الأمصار الهامّة. غير أنّ أمّيته لا تعني أنّه كان يفتقر إلى التجربة والدّراية لفض مسائل فقهيّة صرف نابعة أساساً من سياق اجتماعيّ قبليّ.

ثم إنّه من الأهميّة بمكان أن ندرك أنّ التعيينات القضائية الأولى لم تكن مخصّصة في العموم للقضاء في حدّ ذاته ولم يقصد بها تدبير شؤون البلدان المفتوحة وتسييرها، وإنّما كانت موجّهة إلى مدن الأمصار حيث يقيم الجنود

= انظر Joseph Schacht «From Babylonian to Islamic law.» in *Year book of Islamic and Middle Eastern Law* (London and Boston: Kluwer Law International, 1995), 29-33.

(11) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 223: محمد بن يوسف الكندي، **أخبار قضاة مصر**: تحقيق، R. Guest (القاهرة: مؤسّسة قرطبة، د.ت)، ص ص 311-313.

العرب وعائلاتهم وغيرهم من عناصر القبيلة[12]. فسياسة السلطة المركزيّة بالمدينة كانت واضحة في هذا الشأن منذ البداية: لقد كانت المجتمعات المفتوحة تتولى تدبير شؤونها مثلما كان الأمر قبل مجيء الإسلام. وكانت رسالة أبي بكر إلى قادته نموذجاً إذ هي تمثل سياسة الإسلام التي تمّ إقرارها خلال كامل مرحلة الفتوحات، إذ كان يطلب من العرب الفاتحين «أن يقيموا معاهدة» مع كل مدينة أو قوم يبلغونه و«أن يؤمّنوهم على أنفسهم ويتركوهم يعيشون وفق شرائعهم»[13]. وهكذا فمن أطلق عليهم اسم قضاة البلدان المفتوحة وهم عيّنوا طيلة العقد الأوّل من الإسلام وبعد ذلك بمدّة، إنّما كانوا إذن موظّفين للدولة ولم تكن أحكامهم لتتجاوز شعوب القبائل الغازية.

وهذا ما يفسّر لم كانت أغلب التعيينات الأولى غير مقتصرة على القضاء فقط، رغم ما عرف به اللّفظ من غموض وتعميم. فقد كان أغلب المكلّفين بالقضاء باستثناء سوريا - مركز الحكم الأمويّ- يتولّون مسؤوليات جسام أخرى تتّصل بتوفير الأمن وتدبير الشّؤون المالية، وكان القاضي عابس بن سعيد المرادي بالفسطاط مكلّفاً بالتحكيم في النزاعات بالمعنى الحقيقيّ فيما يبدو لكلمة قضاء، كما ولّي جهاز الشرطة[14]. ويبدو أنّ مصر عرفت عدداً كبيراً من التعيينات على هذا النحو، رغم أنّ ذلك قد وجد أيضاً في غيرها من الأماكن وبالاستناد إلى عملية حسابية فقد كان ستة من القضاة من مجموع خمسة عشر قاضياً بالفسطاط في هذه الفترة المبكّرة قد جمعوا بين القضاء والشرطة[15].

وقد كلّف العديد من القضاة ولا سيما بعد 50 هـ/670م بمهمّة جمع

---

(12) أبو زرعة الدّمشقي، **تاريخ**، تحقيق شكر الله القوجاني، جزءان (دون مكان نشر، 1970)، ج I، ص 202.

(13) Brock, «Syriac Views», nn. 204-05.

(14) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 223.

(15) Irit Bligh-Abramsky, «The Judiciary (Qāḍīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35 (1992): 40-71, at 46.

الضرائب باستثناء سوريا مرّة أخرى حيث يبدو أن الخلفاء تولّوا القيام بذلك بأنفسهم. غير أنّ القضاة الأوائل الذين كانوا أيضاً أمناء لبيت المال منذ البداية مثلما يؤكّده ابن حجيرة على سبيل الذكر إذ جمع بين القضاء وبيت المال[16]. فأمانة بيت المال تتضمّن أساساً إدارة جمع الغنائم وتوزيعها في شكل أعطيات على القبائل الغازية بالأمصار[17]. ويبدو أن هذه الوظيفة كانت تتطابق مع وظيفة «العريف» الذي كان أيضاً يتولّى توزيع رواتب المحاربين من رجال القبائل ودفع فدية الدّم. وكان في بعض الحالات يكلّف أيضاً بالسّهر على أموال اليتامى ويتفقّد الأسواق كما هو حال شريح، القاضي المعروف[18].

وكان القاضي المتولّي لما هو إداريّ أيضاً غالباً ما يخضع لسلطة أمير المصر الذي يعيّنه ويراقبه ويعزله. بل كان ينظر إلى القاضي الأول على أنّه وزير للأمير يساعده وينوبه كلّما غادر المصر. فمعاوية على سبيل المثال لمّا غادر سوريا في معركة صفّين 38هـ/ 658م ترك القاضي فضلة بن عبيد الأنصاري حاكماً في غيابه[19]. ولكن كانت مهمّة القضاء تسند في بعض الحالات إلى نفس الشخص الذي تمّ تعيينه أميراً كما هو شأن عبيد الله بن أبي بكرة الذي كان أميراً قاضياً بالبصرة[20]. وقد كلّف فضلة خلال خلافة معاوية بمهام عسكريّة بما فيها الغزو إلى جانب مهمّة القضاء. واستمرّت عادة الجمع بين هذين المنصبين حتى أواسط

(16) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 317؛ وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 225.

(17) للاطلاع على تعيينات أخرى تمّ الجمع فيها بين القضاء وشؤون المال والشرطة، انظر: وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 118؛ ج III، ص ص 225، 226، 227، 322؛ والكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 322، 324، 327، 332.

(18) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص ص 196، 212؛ الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 325.

(19) الدّمشقي، تاريخ، ج I، ص ص 198-199؛ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص 43.

Emile Tyan., *Histoire de l'organisation judiciaire* en pays d'Islam, 2 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960), I, 132ff.

(20) وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 302.

(يحيل المؤلف على عبيد الله بن بكرة والصّحيح ابن أبي بكرة، المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة ـ المترجم).

الحكم الأمويّ، فنحو سنة 100هـ/ 718م جمع عبد الرحمن العذريّ على سبيل المثال قضاء دمشق وقيادة جيشها[21].

ولمّا كان بعض القضاة الذين تولّوا شؤون المال والعسكر والشرطة، أميّين لا يكتبون، قام ذلك شاهداً يؤكّد بشدّة على أنّ القاضي إنما كان محدود النفوذ جغرافياً وتشريعيّاً. أمّا جغرافياً فلقد كان نفوذه محدوداً داخل مدن الأمصار وسكّانها وأمّا تشريعيّاً فكان مجال قضائه ينحصر في النزاعات والخصومات التي تنشب بين المجموعات القبليّة التي كان الغزو نشاطها الرئيسي. فخلال العقود الأولى من ظهور الإسلام، حيث كان نشاط الغزو على أشدّه لم يكن من المتوقع أن يندمج الجند العرب في خضم الحياة الاجتماعية والاقتصاديّة التي عرفتها المجتمعات المدنيّة وخبرتها. ولكن بما أنّ هؤلاء الجنود قد أقاموا بمدن الأمصار صحبة عائلاتهم وأبناء قبائلهم، فإنّ المشاكل التي واجهتهم كثيراً ما كانت تتعلّق بالعائلة والإرث والجناية فكانت هذه المسائل تفضّ إمّا من خلال التشريع القرآني أو من خلال الأعراف القبليّة[22]. ولم تكتسب حياة هذه الشعوب الغازية طابعاً مركّباً إلاّ بمرور الوقت حيث استقرّت في هذه المدن فاستوفى المجتمع شروط اكتماله وطالت مشاكله الدنيويّة مختلف أوجه الشريعة. وهذا هو الوضع الذي ستؤول إليه الأمور بعد ما يقارب القرن من وفاة الرّسول مثلما سيعكسه تغيّر خصائص منصب القضاء.

ورغم أنّ وظيفة القاضي باعتباره حكماً كانت محدودة في البداية، فإنها عرفت لاحقاً توسّعاً تدريجيّاً، ويبدو أنّ مهمّة النظر في الجرائم قد أسندت إلى القاضي باعتبارها صنفاً مخصوصاً في حدود السّنوات 40هـ/ 660م وهو ما يوافق فترة خلافة معاوية، ويقال إن سليمان بن عتر[23] هو أوّل قاض، في الفسطاط على الأقلّ، قد كلّف فيما كلّف بمهمّة النظر في قضايا الجنايات التي تنشب في صفوف

(21) Bligh - Abramsky, «*Judiciary*», 44-45.

(22) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 224-225.

(23) ويذكر وكيع هذا القاضي باسم سليمان بن عنز.

القبائل الغازية التي تقيم بهذا المكان[24]. ويذكر أنّ ابن عتر كان يرسل إلى صاحب ديوان الجند قيمة الغرامة التي تحقّ للمتضرّر ثم يتولّى صاحب ديوان الجند تسديد ذلك إلى المتضرّر - على امتداد سنوات ثلاث- على أن تخصم من أعطية المعتدي[25].

ومع ذلك فإنّ منصب القاضي بما يتضمّنه من مهامّ قد اتخذ في البداية بعداً دينيّاً فرغم الافتقار لتكوين فقهي رسمي موحّد (وهو ما لم تعرفه الثقافة الإسلاميّة بعد) إلى جانب أميّة البعض منهم الواضحة فإنّ هؤلاء القضاة كان ينتظر منهم، إن لم نقل يتوجّب عليهم على الأقلّ، امتلاك قدر من المعارف الدينيّة وهو ما كان يعني في تلك الفترة امتلاك قدر معقول من المعرفة بحدود القرآن التشريعيّة بالإضافة إلى الدراية بالقيم الاجتماعية والدينيّة الجوهريّة التي رسّخها الدّين الجديد. فلمّا عيّن مروان بن حسن والياً على مصر في سنة 65 هـ/ 684م استقدم قاضي الفسطاط آنذاك وهو عابس بن سعيد قصد اختبار كفاءته. فمروان بن حسن كان منشغلاً بالأمر لا سيما أنّه قد بلغه خبر أميّة عابس، ويقال إنّ أوّل سؤال طرحه عليه هو مدى معرفته بالقرآن وخصوصاً ما يتضمّنه من أحكام الإرث[26].

لقد كانت وظيفة القصّ من أهمّ الوظائف التي نهض بها القضاة الأوائل. ويبدو أنّ الكثير منهم كانوا يعيّنون على أساس الجمع بين وظيفة القضاء والقصّ فكانت هذه الوظيفة عادة ما تقوم على سرد قصص تحمل طابع الوعظ في العموم وتتعلّق بما ورد في القرآن من قصص الأمم الأوائل ومآلها وما ذكر في الإنجيل من شخصيّات وتتعلّق خاصّة بقصص من سيرة الرّسول وهديه. وكانت أوّل مهمّة

---

(24) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 309.

(25) نفسه.

(26) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 223. وينبغي أن تكون هذه الرّواية على قدر كبير من الصحّة، حيث إنّ المصادر لا تذكر البتة السّنة النبويّة أو الإجماع اللّذين صار الإلمام بهما ضروريّا بالنّسبة إلى القاضي - بعد قرن أو قرنين من الزمان- شأن الإلمام بالقرآن. وتتدعّم صحّة هذه الرّواية من خلال إعادة تعيين عابس على القضاء رغم أنّه أجاب عن السؤال بالنفي، قائلاً بأنه يقضي بما يعلم ويسأل عما يجهل، فالجهل بالقرآن سيقصى لاحقا أي مرشّح للقضاء. إلاّ أنّ مثل هذه الحالات لم تجد حظّها من التوثيق.

رسميّة حدّدها معاوية لهم في سنة 41هـ/ 661م[27] أو بعد ذلك مباشرة، تكمن بالأساس في «الدّعاء على أعداء الإسلام» بعد صلاة الفجر وتفسير القرآن للمصلّين بعد صلاة الجمعة وهي مهمّة لعلّها كانت تتراوح بين مراسم شعبيّة وخطاب أكثر جديّة حول سيرة الرّسول وتفسير القرآن، ويجدر أن نشير إلى أنّ هذه الأنشطة قد طبعت نشأة الحلقات العلميّة في الإسلام وهي حلقات فكريّة ستشهد تطوّراً خلال القرون الأربعة التالية لتكوّن، فيما ستكوّن، منظومة متكاملة للتّعليم الفقهيّ.

ولم يكن القصّ مشروطاً بالمهمّة الرسميّة إذ أنّ الكثير من القصّاص كانوا يمارسون هذا النشاط قبل أن يعيّن معاوية بعضهم مسنداً إليهم مناصب رسميّة، ولعلّهم انتموا فعلاً إلى من كان يطلق عليهم اسم «الاخباريين» الذين كانوا منذ ما قبل ظهور الإسلام يتولّون جمع قصص الأقدمين وأنسابهم وأشعارهم. ويبدو أنّ القصّاص قد كان لهم دور في الحياة الدينيّة الناشئة آنذاك في العراق والمدينة وغيرهما من المدن، غير أنّنا لا نملك ما يشير حقّاً إلى أنّهم عيّنوا في مناصب ذات صلة بالسلطة في ذلك الوقت وبتلك الصفة[28]. ومهما يكن من أمر فإن ظهورهم هو مؤشر قويّ على سرعة تطوّر المنحى الديني الذي رسّخ القصص القرآني والنبويّ. فأن يتمّ تعيين الكثير من القضاة الأوائل في وظيفة القصّ إنّما يحمل دلالة عميقة إذ أنّ سياسة الدولة هذه توفّر شاهداً على تطوّر الطبيعة الدينيّة لمنصب القاضي ورغم أنّ بعض القصّاصين كانوا يعتبرون أفضل نسبيّاً من الدجّالين فيبدو أنّ الكثير من القضاة الأوائل الذين جمعوا بين القصّ والقضاء كانوا رجال ورع ودين. فلقد كان القاضي والقاصّ سليمان بن عتر على سبيل المثال رجلاً متديّناً يقضي ليله في تلاوة القرآن على ما تذكر المصادر[29].

---

(27) الدّمشقي، **تاريخ**، ج I، ص 200.

(28) محمّد بن حبّان، **كتاب مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق M. Fleischhammer (م فليشهامير) (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر، سنة 1959/ 1379)، ص ص 73، 75، 79 وفي أماكن أخرى.

(29) وكيع، أخبار القضاة، ج III، ص 221 ولدراسة مستفيضة حول القصّاص، انظر: =

غير أنّ المعرفة بالقرآن الكريم وبالقصص الدّيني يجب أن لا نفهم منها أنّ القضاة الأوائل كانوا يقومون دائماً بتطبيق الشرع القرآني وإن كان الميل المتزايد إلى ذلك بدا واضحاً منذ البداية. فتطبيق المضمون الإسلاميّ على الحياة الاجتماعية اليوميّة إنّما يأتي بعد إبانة مجموعة من القيم الأخلاقيّة تكون مرتبطة بوقائع مخصوصة من الحياة أو بقضية من القضايا ففي مسائل الإرث على سبيل المثال حيث يوفر القرآن الكريم أحكاماً واضحة ومفصّلة كان القضاة الأوائل على ما يبدو يطبقون هذه الأحكام منذ عهد الخليفتين أبي بكر وعمر بن الخطاب، وكنا قد توقفنا فعلاً على أمثلة تشير إلى حرص السلطة على ضرورة الاحتكام إلى أحكام القرآن والتمسّك بها في الإرث. ولكنّ تشريعات القرآن من ناحية أخرى لم تلامس بعض مجالات الحياة إلاّ ملامسة طفيفة أو لم تلامسها إطلاقاً. بل إنّه حتى تلك الحالات التي حرّمها القرآن مثل شرب الخمر، لم يقع تنفيذها مباشرة وبقيت غير سارية المفعول إلى حدّ كبير على امتداد بضعة عقود على الأقلّ بعد وفاة الرّسول. فقد سمح بعض فقهاء الكوفة الأوائل باحتسائها. وممّا له دلالة أيضاً أن شريحاً الذي تصوّره الذاكرة الإسلاميّة على أنّه القاضي النموذج المثير للإعجاب، قد اشتهر بأنّه كان يشرب الطّلاء الشديد[30]. نقول إنّ ذلك له دلالة لأنّه إذا كان قاضياً مثل شريح الذي عرف لدى العموم بممارساته التي تتضمّن خرقاً صارخاً للقرآن في حرفيته وروحه، فإنّه يمكن أن نسلّم باطمئنان بأنّه لم تكن هناك عناية كبرى في ذلك الوقت بمنظومة إسلاميّة للفقه الأخلاقي، هذا إن نحن استثنينا المجالات التي ضبطها القرآن بدقّة مثل الزواج والطلاق والإرث وغيرها وهو ما يدعو إلى التّسليم بأنّ الشرع والأخلاق في الفقه الإسلامي المتطوّر لم يتداخلا فحسب بل كثيراً ما كانا يتبادلان المواقع.

K. 'Athamina, «al- Qasas: Its Emergence, Religious Origin and its Socio-Political Impact on Early Muslim Society», *Studia Islamica*, 76 (1992): 53-74.

(30) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص ص 212، 226.

3 ـ ازدياد النزعة الدّينية:

تذكر المصادر دونما تحفّظ، تعوّد شريح على احتساء الخمر «الطّلاء». ولا شكّ أنّ صنيعه هذا قد استهجنه المؤمنون المتأخّرون ولكنه كان سلوكاً مفهوماً بل حتى مقبولاً بالنسبة إلى هذه الشخصية التي اعتنقت ديناً مازال في طور النشأة فلا تطالعنا إدانة أو نقد لهذه الممارسة فيما يقرب عن 200 صفحة خصّصها وكيع لسيرة شريح[31]. مثلما لا نجد أيّ لوم موجّه إلى المرأة ذات العلم الواسع والصّيت التي تعوّدت على تقديم الخمر للرّجال في السّنة الهجريّة السّتين / 680م وهم في طريقهم إلى الحجّ[32]. وممّا يعكس نموّ الشعور الدّيني أنّه بمجرّد مرور عقدين من الزمان على نهاية عهد شريح بدأت تظهر علامات استهجان شرب الخمر وغيرها من الممارسات التي حرّمها القرآن. ففي سنة 89هـ/ 707م، أدان عمران بن عبد الله الحسني، وهو قاضي الفسطاط منذ سنة 86هـ/ 707م، بمجلسه أحد كتبة عبد الله بن عبد الملك والي مصر وقتئذ. وكانت التهمة الموجّهة إليه هي شرب الخمر بشهادة شهود وقد قبل الوالي الحكم غير أنّه رفض السماح لعمران بتطبيق أيّة عقوبة على كاتبه فاستقال القاضي من وظيفته احتجاجاً بعد أن فشل في إقناع الوالي بتغيير موقفه[33]. وما تجدر ملاحظته هو هذا التحوّل من وضع كان فيه القاضي يسمح لنفسه بشرب الخمر علناً إلى وضع آخر يستقيل فيه القاضي من منصب هامّ محتجّاً على تدخل السلطة في تطبيق عقوبة على ممارسة كان بعض القضاة يأتيها.

لقد تمّت المواجهة بين عمران والوالي في مناخ اجتماعيّ وأخلاقي مختلف تمام الاختلاف عمّا كان سائداً قبل نصف قرن من الزمان. ففي حدود سنة 60هـ/

---

(31) نفسه.، ج II، ص ص 189-381. للوقوف عند تجربة شريح قاضيا، انظر خليل إقبال محمّد،

«Development of an Archetype: Studies in the Shurayḥ Traditions» (Ph.D. Dissertation, McGill University, 2001).

(32) الدّمشقي، **تاريخ**، ج 1، ص 333.

(33) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 328.

680م، كان أغلب جيل الرّسول بل حتى معاصريه الشبّان قد توفّوا[34]. ولابدّ أن يكون الكثير من هؤلاء قد آمنوا برسالة محمّد ﷺ ولكن لم يكن من اليسير عليهم ولا سيما بالنسبة إلى أولئك الذين اعتنقوا الإسلام في آخر حياتهم أن يتمثّلوا روح هذا الدّين الجديد الذي مازال في مراحله الأولى. وعلى كلّ حال يمكن أن نذكّر بأنّ الأغلبيّة العظمى منهم إنّما كانوا من بدو القبائل فلم تكن أساليب حياتهم لتتلاءم بيسر مع مبادئ القرآن وأوامره وتصوّره للكون، وكانت غنائم الغزو فعلاً محطّ اهتمام الكثير منهم ولكنّهم رغم ذلك قد حاربوا باسم الإسلام ولذلك فلا بدّ أنهم قبلوا بشكل أو بآخر مبادئه الأساسيّة.

أمّا الأجيال اللاّحقة من المسلمين - أولئك الذين ولدوا ونشؤوا خلال الامتداد العسكريّ والعقدي للإسلام - فقد ترعرعوا تحت تأثير تعاليم القرآن وغيرها من أنواع التكوين الديني، فعلى خلاف آبائهم الذين دخلوا الإسلام في مراحل متأخرة من حياتهم قهراً أحياناً (بسبب حروب الردّة)، فإنّ هذه الأجيال الجديدة قد استوعبت منذ الطّفولة شأنها شأن أبناء معتنقي الإسلام من غير العرب، القيم الأخلاقية الأساسيّة للدّين الجديد، فكانوا يتردّدون على المساجد منذ سنّ البلوغ (أي أنهم ألفوا الوعظ والتثقيف الدينيّين) بل انخرطوا في شتّى الأنشطة المتعلّقة بالغزو وبناء الامبراطوريّة الدينيّة. فبرزت النخبة المتعلّمة من هذا الجيل إذن تقريباً بين 60هـ/ 680م و90هـ/ 708م لتتولّى ترويج قيم أخلاقيّة دينيّة انتشرت بل تغلغلت فعلاً في حياة المسلمين ومجتمعهم.

وكانت هذه الأخلاقيات هي التي حاول عمران، الذي تحدثنا عنه قبل قليل، تعزيزها بل كان الكثير من القضاة مثله قد شرعوا في إبداء اهتمام بالقصص الدينيّ بما في ذلك قصص من السّيرة النبويّة. وكان القصّاص من بين أولئك الذين روّجوا هذا الضرب من القصص لتصبح نموذجاً يحتذى. وبحلول السنوات الستّين للهجرة

(34) لم يبق على قيد الحياة في هذه الفترة سوى بعض الصّحابة. وكان عبد الله بن عامر واحداً من أواخر الصحابة الذين توفوا وكان ذلك في سنة 89هـ/ 707م. انظر ابن حبّان، **مشاهير**، ص 17.

/ 680م شرع بعض القضاة في عرض بعض الأحاديث النبويّة التي مازالت طبيعتها غامضة بالنسبة إلينا ويذكر أنّ طلحة بن عبد الله بن عوف قاضي المدينة بين سنتي 60هـ/ 680م و72هـ/ 691م قد روى أقوالاً للرّسول حفظها الرّاوي المشهور ابن شهاب الدّين الزهري (ت124هـ/ 741م) ونقلها عنه لاحقا[35]. وتفيد مصادرنا أنّ طلحة كان أحد أوائل القضاة الذين مارسوا هذا النشاط المتعلّق برواية أحاديث الرّسول ﷺ رغم أنّه قد يكون لم ينشغل بذلك إلاّ بعد نهاية توليه القضاء[36]. كما تذكر المصادر نوفل بن مساحق[37] وعمر بن خلدة الزّرقي، الذي خلف طلحة في منصب القضاء بين سنتي 76هـ/ 695م و82هـ/ 701م[38] على أساس أنهما من القضاة الذين رووا أحاديث الرسول ﷺ أيضا.

إنّ بداية الاهتمام برواية أحاديث الرسول ﷺ التي بدأت بعد حوالي نصف قرن من الزمان عن وَفاته، إنّما هي مسألة تستحقّ التفسير خاصّة في ضوء الأهميّة الأساسيّة لسلطة «الحديث» (ما نقل عبر الرواية من أقوال الرّسول وأعماله أو ما أقرّه ضمنيّا) فيما سيظهر لاحقاً من تشريع ونظريات فقهيّة. فالانشغال الجديد بالأحاديث النبويّة عكس تغييراً مثيراً في المواقف عبّر عنه الحجم الهائل من الكتابات التي عثرنا عليها في المخطوطات والنقوش وغيرها[39]. كما يمكن أن نقف على مثل هذا التّحوّل في النقود التي ضربت في العهد الأمويّ[40]. فعند تولّى مروان الخلافة سنة 64 هـ/ 683م، بدأت النقود لأوّل مرّة، تظهر فيها عبارة «رسول الله» وهي عبارة ستبقى سمة موحّدة للنقود العربيّة[41]. ويبدو أنّ هذه العبارة نقشت

(35) نفسه، ص 122؛ وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 120.

(36) ويذكر ابن حبّان انّه توفّي في سنة 97هـ/ 715: الثقات، ص 122.

(37) نفسه، ص 272.

(38) وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص ص 125، 130.

(39) انظر: 687 ff، 545 ff. Hoyland, *Seeing Islam*.

(40) Patricia Crone and M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 24-25.

(41) وتحمل النقود ذاتها تاريخ ضربها الذي يعود إلى 66هـ/ 685م و67هـ/ 686م. انظر: Hoyland, *Seeing Islam*, 694, no. 27؛ وحول النقود الأمويّة الساسانية التي ضربت =

لأوّل مرّة على الواجهات الخارجيّة الجنوبيّة والجنوبيّة الغربيّة والشرقية لقبّة الصخرة بتاريخ 72هـ/ 691م[42]. والظّاهر أنّ كلّ الشواهد الأخرى من المصادر الأولى تدعّم فكرة كون السلطة التشريعيّة خلال أغلب القرن الأوّل لظهور الإسلام لم تكن بأيّ حال من الأحوال مقتصرة على الأحاديث النبويّة فقط. فيجب أن نتذكّر أنّ سلطة محمّد ﷺ باعتباره رسولاً قد رسخت بعد وفاته من خلال الحدث القرآني ومن خلال كون الرّسول هو المتحدّث باسم الله أي الشخص الذي اتّخذ النصّ القرآني شكله عن طريقه. فلم يكن الرسول بالنسبة إلى أتباعه سوى كائن بشريّ خال من كلّ الصفات الإلهيّة (على خلاف المسيح مثلا) ولكن مع وفاة الرّسول وحيث عرفت رسالته نجاحاً عظيماً، أمسى أهمّ شخصيّة عرفها العرب. لكنّ هؤلاء أدركوا أيضاً الدور المركزيّ الذي نهض به عمر بن الخطاب وأبو بكر وآخرون في مساعدة الرّسول بل مساهمتهم في نجاح الدّين الجديد إن لم نقل في بقائه واستمراره. فكان هؤلاء الصحابة مثل الرسول تماماً يتمتعون بكاريزما تمكّنهم من الاستحواذ على احترام المؤمنين (وأمّا عمر بن الخطاب فكان يملك القدرة على زرع الخوف في أعدائه). ومثلما كان محمّد ﷺ يستمدّ سلطته من نصرة الحقيقة القرآنية دون أن يحيد عنها أبداً، كان هؤلاء الرّجال الذين تولّى بعضهم الخلافة لاحقاً قد استمدّوا هم أيضاً سلطتهم من نفس المصدر باعتبارهم من الصحابة المقرّبين ومن الخلفاء. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ سلطة الخليفة كانت بالضرورة مستمدّة تماماً من سلطة الرّسول بل كانت موازية لها تقريباً. فقد كان محمّد الرّسول الذي انكشفت من خلاله الحقيقة القرآنية وأما الخلفاء فكانوا المدافعين عن هذه الحقيقة والمنفّذين لأحكامها.

لقد كان الخلفاء حتى أواسط منتصف القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد، على الأقل يميلون إلى اعتبار أنفسهم مكلّفين مباشرة من الله بتنفيذ أحكامه وأوامره وشرائعه وما الألقاب التي اتخذوها لأنفسهم إلاّ تعبيراً يعكس ذلك تماماً مثل

= على عهد والي البصرة خالد بن عبد الله سنة 71هـ/ 690-691م، انظر المصدر السّابق، ص 695.

(42) نفسه، ص ص 696-697.

«خليفة الله في الأرض» و«أمير المؤمنين» وكانوا يسهرون على تنظيم مجالسهم القضائيّة ويشغلون بأنفسهم كرسيّ القضاء[43]. وبالفعل فقد كانوا على امتداد كامل القرن الأوّل للإسلام يحكمون بالمعنى العملي للكلمة - في أغلب القضايا التي تقتضي حلولاً قائمة على نصّ سلطة دون لجوء للسّلطة النبويّة. ويبدو أنّ القضاة خلال السّنوات الهجرية التسعين / 710م وبعد ذلك بعقود، قد اعتمدوا على ثلاثة مصادر تشريعيّة في صياغة أحكامهم وهي القرآن والسنّة (بما فيها من تشريعات الخلفاء) وما سنطلق عليه هنا «الرّأي». فقد كان أبو بكر بن حزم الأنصاري قاضي المدينة بعد 94هـ/ 712م يعتمد بصفة صريحة على المصادر الثلاثة تقريباً في كلّ قراراته التي حملتها لنا كتب التراجم[44]. وينطبق الأمر ذاته على إيّاس بن معاوية، قاضي البصرة في نفس الحقبة تقريباً وقد تولّى وكيع وصف أحكامه بالتّفصيل[45]. وأصبحت عادة إرسال القضاة كتباً نحو الخلفاء لاستشارتهم في القضايا العسيرة التي تعترضهم في مجالسهم أمراً مألوفاً. وكذلك كانت رسائل الخلفاء إلى القضاة، فرغم أن أغلبها جاءت في شكل ردود، فإنّ بعضها كتبت بمبادرة من الخليفة ذاته وتحتمل أن تكون كتبت باسمه بواسطة مستشاريه. فكان إياس مثلاً يقضي بالشفعة للجار وهو ما لم يكن منسجماً فيما يبدو مع سياسة الخلفاء العامّة[46]. ولما علم عمر بن عبد العزيز (حكم بين 99هـ/ 717م - 101هـ/ 720م) بذلك أرسل له كتاباً يأمره فيه بقصر الشفعة على المنازل التي تشترك في المدخل (مثل أن يغلق باب

---

(43) Crone and Hinds, *God's Caliph, 43.*

(44) وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 135 وما بعدها.

(45) نفسه، ج I، ص ص 312-374.

(46) الشفعة هي حقّ شراء عقار مجاور باعتبار أنّ للجار الأولويّة على غيره من الناس لامتلاك ذلك العقّار. لمزيد الإطلاع على قانون الشفعة في المذاهب المتأخرة، انظر ابن نقيب المصري، **عمدة السالك**، ترجمة

N.H.M, Keller, *The Reliance of the Traveler* (Evanston: Sunna Books, 1993), 432-34; Schacht, *Introduction*, 142.

ويرجّح أنّ تضييق الخليفة حدود الشفعة كان يعود إلى أنّ مثل هذه القوانين كما طبّقها إيّاس بن معاوية كانت ستؤدّي في النهاية إلى حرمان المسلمين من حقّ شراء ديار في المدن والقرى التي وقع فتحها والتي كان أغلب سكّانها من غير المسلمين.

واحد على دارين) وعلى ما امتلك من شريكين مختلطين[47]. وقد كتب الخليفة ذاته إلى قاضٍ آخر بمصر داعياً إيّاه إلى نفس الأمر ولكن بشكل أشدّ تحديداً قائلا: «كنّا نسمع أنّ الشفعة للشريك ليست لأحد سواه»[48] ولعلّه من الحكمة إذن أن نستنتج أنّ عدداً من القضاة قد تعوّدوا على تمكين الجار من الشّفعة، فرأى هَذا الخليفة أن التدخّل بات أمراً ضروريّاً.

غير أنّ أحكام الخلفاء وتدخّلهم في شؤون القضاء لم يكن صادراً باستمرار من سلطة مناصبهم كما يذهب بعض الدّارسين[49]، فقول عمر بن عبد العزيز «كنا نسمع» يحيل بوضوح إلى سلطة الماضي التي لا نعرف في هذه الحالة مصدرها. فسلطة التشريع لدى أغلب الخلفاء كانت تقوم إلى حدّ كبير على الأعراف التي حظيت بالقبول عموماً وعلى أعمال الخلفاء الأوائل وصحابة الرّسول المقرّبين وعلى الرّسول ﷺ طبعاً. فكان أيّ نموذج جيّد يتمّ الاقتداء به فعلاً. ويذكر أنّ عمر بن الخطاب أشار على شريح بالحرص على أن يقضي بما نصّ القرآن وبما قضى رسول الله (علماً أنّ مفهوم السنّة لم يظهر بعد) وبما قضى أئمّة العدل[50]. ولا مبرّر يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ الخلفاء أنفسهم لم يتقيّدوا بنفس المصادر الهادية للتشريع. فعندما استشار عياض بن عبيد الله الأزدي قاضي مصر في 98هـ/716م عمر بن عبد العزيز حول قضيّة تتضمّن فيما يبدو تورّط صبيّ افترع صبيّة باصبعه فكتب إليه الخليفة أنّه «لم يبلغني في هذا شيء» وقد جعلته لك فاقْضِ فيه برأيك ومكّن القاضي من كامل الصلاحيات للنظر في المسألة «عملاً بالرّأي»[51].

فلو كان الخلفاء يشرّعون بأنفسهم لكان لهم مبادئ تشريعيّة خاصّة بهم ولما تردّد عمر بن عبد العزيز في الحكم في هذه القضيّة. وبعبارة أخرى لم يمثّل

(47) وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 332، يحيل الاشتراك في الملكيّة إلى عقّار يمتلكه شخصان أو أكثر دون ضبط واضح لنصيب كلّ منهم، مثل دار ورثها شخصان أو أكثر.

(48) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 334-335.

(49) Crone and Hinds, *God's Caliph*.

(50) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 189.

(51) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 334. وقد حكم القاضي للفتاة بخمسين دينارا جبرا للضّرر.

الخلفاء ولا منصبهم مصدر تشريع مستقلّ بل كانوا يعتمدون اعتماداً كليّاً على النماذج السّابقة التي لم تمثّل أحكام الخلفاء السابقين سوى مصدر من مصادرها. (يجب أن نؤكّد هنا أنّ الخلفاء لم تكن لهم جميعاً نفس السلطة الدينيّة فأبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان وعمر بن عبد العزيز كانوا فيما يبدو يتمتّعون بسلطة دينيّة أعظم من غيرهم من الخلفاء).

وكان القضاة يعمدون إلى نفس التصوّر لحجيّة المصادر ففي أواخر السنوات الهجريّة الستين / 680م وبعد مرور أربعة عقود عن وفاة عمر بن الخطاب، يبدو أنّ قاضي المدينة عبد الله بن نوفل كان يعتمد -فيما يعتمد- على عمل هذا الخليفة مصدراً لأحكامه[52] وكذلك فعل أبو بكر بن حزم الأنصاري وإيّاس بن معاوية وغيرهم[53]. غير أنّ هؤلاء جميعاً لجؤوا أيضاً إلى القرآن وإلى مفاهيمهم الخاصّة للرّأي ولآراء من سبقهم. ويذكر أنّ عمر بن عبد العزيز أعلن في إحدى المناسبات أنّ القضاة وجب عليهم معرفة الأحكام وسنن من سبقهم[54]، وفي الجملة كانت مصادر التشريع التي قام عليها الفقه الإسلامي ثلاثة هي: القرآن والسنّة والرّأي، وسنصرف عنايتنا الآن إلى المصدرين الأخيرين.

إنّ السنّة (وجمعها سنن) مفهوم عربيّ قديم يعني ضرباً من السيرة النموذجيّة، والفعل «سنّ» يحمل دلالة حافّة تعني «وَضَعَ أو سوّى نمطاً من السلوك نموذجاً يقتدي به الآخرون» ففي القرن الميلادي الخامس كان عرب الشمال يرون في إسماعيل على سبيل المثال، أشبه ما يكون بالرجل الصالح الذي منحهم أسوة حسنة ونهجاً في الحياة[55]. فكان ممكناً لكلّ شخص في الجزيرة العربيّة فيما قبل الإسلام، عُرف باستقامة أخلاقه وشخصيّته الكاريزميّة ومكانته المشهورة بين عائلته وعشيرته، أن يوفّر سنّة أي سيرة نموذجيّة يقتدى بها. فالمتلمّس الشاعر مثلاً كان

(52) وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 113.
(53) نفسه، ج I، ص ص 139، 325، 326، 330، 332 وفي أماكن أخرى.
(54) نفسه، ج I، ص 77.
(55) Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989), 180.

يرنو إلى ترك «سنّة تتبّع بعده»[56]. ولمّا كانت أعمال بعض الخلفاء محمودة فقد مثّلت سنناً. فعندما غزا عياض بن غنم مدينة الرّها خلال خلافة عمر بن الخطّاب، دعاه بطرك المدينة إلى العشاء في الكنيسة فرفض الدّعوة بسرعة مقتدياً بسلوك عمر ابن الخطاب الذي رفض دعوة مماثلة تلقّاها من بطرك مدينة بيت المقدس عند زيارته لها إبّان غزوها[57]. وقد جعل عياض من رفض عمر سنّة. فمفهوم السنّة إذن ظهر قبل الإسلام واقترن بوضوح بسلوك الأفراد وليس بسير الأمم فحسب مثلما يشير القرآن إلى ذلك في أكثر من موضع.

فلمّا كان الخلفاء والقضاة الأوائل يحيلون إلى السّنن فإنهم كانوا يتحدّثون عن أعمال ونماذج تعتبر ملزمة أخلاقياً غير أنّها قد تحيل إلى أنماط متعدّدة من الممارسات. فمثل هذه السنن قد تشير إلى طريقة مخصوصة في التعامل مع بعض القضايا من قبيل تلك القضيّة التي لم يجد لها عمر بن عبد العزيز جواباً عندما سأله القاضي رأيه في قضية افتراع الفتاة، أو من قبيل رفض عمر بن الخطاب دعوة البطرك. ولكن هذه السّنن يمكن أن تكون قد أسّست نمطاً من السلوك القويم ومن ثمّة أصبح كثيراً ما يقال إنّ «زيداً أو عمراً كان يحكم (أو بالنسبة إلى القاضي يقضي) بالعدل والقسطاس ويقتدي بالسّنة الحسنة». وكان الأنبياء الأوائل شأنهم شأن محمّد ﷺ يمثلون مصدراً أوّل للسّنن. وفي العموم لم تكن السّنن إذن ذات طبيعة إلزاميّة قانونيّاً وإنّما هي مفاهيم للعدل ذاتية وضعت موضع استعمالات عدّة ومحلّ استراتيجياً متحوّلة.

وصار من المألوف خلال العقود الأولى للإسلام الإشارة إلى حياة الرّسول

---

(56) M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1972)، 139 وما بعدها.
وانظر أيضا ظفر إسحاق الأنصاري «Islamic Juristic Terminology before Šāfi'ī: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa», *Arabica,* 19 (1972): 255-300, at 259 وما بعدها.

(57) أبو محمّد أحمد بن أعثم الكوفي، **الفتوح**، 8 أجزاء (بيروت : دار الكتب العلميّة، 1986)، ج I، ص 252.

وما رافقتها من أحداث باعتبارها سيرة. ولكن إذا كان هذا المصطلح يشير إلى نهج في السلوك أو طريقة في تناول مسألة مّا، فإنّ السنّة تعني نهجاً في السلوك وطريقة في التعامل كانت قد اتخذت شكلاً مستقلاً وهي لذلك جديرة بالاحتذاء بها[58]. بيد أنّ سيرة الرّسول ﷺ شكّلت منذ مراحلها الأولى مثالاً تقريرياً نموذجيّاً يتطابق مع مفاهيم سنّته. وقد تعهّد عثمان عند مبايعته خليفةً على المسلمين بالاقتداء «بسيرة الرّسول» وتحيل هذه العبارة المذكورة في قسم عثمان إلى عمل الرّسول المخصوص وهو عمل نموذجيّ جدير إذن بالاقتداء به. ويبدو أنّ انتهاك عثمان لهذه السّيرة هو ما أدّى إلى مقتله. وتذكر إحدى القصائد القديمة أنّ عثمان قد خرق «سنّة من مضى» ولا سيّما سيرة الرّسول التي كان قد تعهّد بنصرتها[59].

ولقد أثبت براقمن في دراسته الدقيقة للخطاب الإسلامي الأوّل أن مفهومي السّيرة والسّنّة كانا قابلين للتّبادل إلى حدّ كبير إذ يحمل كلّ منهما معنى السّلوك النموذجيّ مع اختلافهما في كون السنّة تحتوي على مكوّن إضافي هو الأعمال الرّاسخة التي تضرب بجذورها في الماضي. وقد بيّن الدارس أيضاً أنّ هذه المفاهيم تحيل إلى أعمال شخصيّة فرديّة، وليس إلى عادات جماعيّة راسخة وممارسات لا نعرف أصولها بدقّة.

> **إنّ السنة تحيل في التصوّر العربيّ والإسلاميّ أساساً إلى الأعراف وأنماط السلوك التي وضعها عدد من الأفراد وليس إلى ممارسات مجهولة الأصل للأمّة. وبالفعل فإنّ «عادات المجموعة»...، التي تقوم في التصوّر العربيّ طبعاً على العادات والأعراف التي ابتدعها عدد من الأفراد وأسّسوها. وهم فعلوا ما فعلوا ليسنّوا بذلك سنة مخصوصة[60].**

لقد عرفت سيرة الرّسول ﷺ وسنّته خلال خلافة عثمان (23هـ/ 644م-35هـ/ 656م) دلالة هامّة باعتبارهما سلوكاً نموذجيّاً. وتشير الشّواهد إلى أنّ سنّة الرّسول

(58) Bravmann, *Spiritual Background*, 138-139, 169.

(59) نفسه، ص ص 126-129، ص 160.

(60) نفسه، ص 167، وكذلك في ص ص 130، 154-155.

برزت بعد وفاته مباشرة وهو أمر كان متوقّعاً على أساس أنّ الكثير من الشخصيّات التي لا تضاهيه قيمة قد اعتبروا عند العرب ممّن وضعوا سنناً. وسيكون من العسير أن نتصوّر أنّ محمّداً ﷺ، وهو أكثر الشخصيات تأثيراً في المجتمع الإسلامي الناشيء، لم يكن يمثل مصدراً للسّلوك النموذجيّ والحال أنّ القرآن ذاته أمر المؤمنين صراحة وفي مواضع كثيرة بطاعته والاقتداء بأعماله ولا تحتاج آيات القرآن في ذلك إلى شرح، ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء:80]، وانظر أيضاً إلى سورة الحشر ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر:7]. وغيرها من الآيات المشابهة التي تأمر المسلمين بطاعة الرّسول وعدم الخروج على صفّه[61]. وبالإضافة إلى ذلك يصرّح القرآن الكريم في سورة الأحزاب بالقول ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:21]، ويدلّ جماع ما تقدّم على أنّ طاعة الرّسول إنّما هي تحديداً طاعة للّه. ولم يجد الرّسول في تأسيسه لمنهجه في العمل سنداً أفضل ممّا وجده في مجتمعه آنذاك ومن الله الذي بعثه لخدمته.

لقد ظهرت أولى الشّواهد التي تحيل إلى «سنة الرّسول» بنهاية خلافة عمر بن الخطاب حوالي سنة 20هـ/ 640م، حيث أعلن القائد يزيد بن أبي سفيان في كلامه الموجّه إلى جيشه أنّه تلقّى لتوّه أوامر من الخليفة بالتوجّه إلى مدينة قيصريّة بفلسطين (ويقال قيسارية) بغية فتحها «ولدعوة الناس بها إلى الإيمان بكتاب الله وسنّة رسوله»[62] ولعلّه في نفس هذه السنّة ولكن قبل وفاة عمر بن الخطاب بالتأكيد (سنة 23هـ/ 644م)، تمّ الشروع في اللّجوء إلى سنّة الرّسول وسنّة أبي بكر[63]. وعلى هذا النحو سئل كلّ من عثمان وعليّ سنة 23هـ/ 644م وقد كانا مرشّحين للخلافة إن كانا على «استعداد بالعمل بسنة الرّسول وسيرة الخليفتين

(61) انظر على سبيل المثال، القرآن سورة آل عمران الآيتان 32، 132؛ وسورة النساء، الآية 59 (مرّتين)، الآيات، 64، 69، 80؛ وسورة المائدة، الآية 92؛ وسورة النور، الآيتان، 54، 56؛ وسورة الأحزاب الآية 21؛ وسورة المجادلة الآية 7.

(62) ابن أعثم، **الفتوح**، ج 1، ص 244.

(63) نفسه، ج 1، ص 248.

السّابقين أبي بكر وعمر ابن الخطّاب»[64]. ويبدو أنّ عمر بن الخطاب قد لجأ خلال خلافته إلى أحكام الرّسول في مسألة متعلّقة بمعاقبة مرتكبي الزّنى وفي مسألة أخرى أمر فيها الرّسول بتمكين ذوي القربى من نصيب من الإرث[65] وتزايد إثر ذلك اللّجوء إلى سنة الرّسول ولا سيما بالإشارة إلى أقواله أو أفعاله ولكن دون أن ترتبط أحياناً بمواضيع ملموسة بل تقتصر على المعنى العامّ «للسلوك القويم العادل» وكان هذا أيضاً هو المعنى الحافّ الذي أسند إلى الكثير من الإحالات إلى سنن أبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان وغيرهم. وكان المقصود بهذه الإحالات أنّ هؤلاء الرّجال قد وضعوا انموذجاً للسلوك الحسن بالمعنى الشامل للكلمة، دون أن يعني ذلك بالضرورة أنّهم أسّسوا في كلّ مرّة أحكاماً معيّنة أو طرقاً في التعامل مع مسائل مخصوصة.

إنّ المسائل الهامّة للغاية التي أثارها القرآن تمثّل صورة ملموسة لسنة الرّسول. ولا يمكن أن نتصوّر أنّ كلّ هذه المسائل، وكنا قد أشرنا إلى الكثير منها في الباب الأوّل، وجب أن تنحصر في القرآن وحده. فالمسائل المتعلّقة بالزكاة والزّواج والطلاق والإرث والملكيّة وأحكام الجنايات وغيرها من المسائل، قد تناولها القرآن بالتّفصيل وجاءت في شكل سنة ملموسة.

وممّا لا شك فيه أنّ الرّسول قد اقترن بالسنّة بعد وفاته إن لم نقل إثرها مباشرة. وما بقي محلّ استفهام إذن هو إن كانت سنّته قد شكّلت مصدراً حصريّاً أو على الأقلّ مصدراً استثنائياً في مستوى السلوك النموذجيّ أم لا - والإجابة هي أنّ السنّة لم تكن كذلك حتى وقت متأخّر يصل إلى حدود بداية القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد. إلاّ أنّ المسار الذي أدّى إلى بروز سنة الرّسول وتعويض غيرها

---

(64) Ansari, «Islamic Juristic Terminology», P. 263.

(65) G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 26-27.
للاطّلاع على أمثلة أخرى يحيل فيها عمر بن الخطاب على «سنة الرسول»،
انظر: Ansari, «Islamic Juristic Terminology», 263; Bravmann, *Spiritual Background*, 168-74.

من السنّن، إنما كان مساراً طويلاً، ومرت فيه بمراحل عديدة قبل أن تبلغ أوجها لتمثّل المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن. فقد كانت سنّة الرّسول، خلال العقود القليلة التي تلت وفاته، إحدى السّنن الكثيرة رغم ما ستعرفه سنّته لاحقاً من أهميّة متنامية وممّا يثير الانتباه أنّ في مئات تراجم القضاة الأوائل التي يذكرها المؤرّخون المسلمون لا تبرز سنّة الرّسول إلاّ بصورة قليلة نسبيّاً وهي بالتأكيد ليست أكثر تواتراً من سنن أبي بكر وعمر بن الخطاب.

ويبدو أنّ المرحلة الثانية من التحوّل بدأت في غضون السنوات الهجريّة الستين/ 680م عندما شرع عدد من القضاة، من بين غيرهم، في نقل أقوال الرّسول ﷺ وهو ما سيعرف في المصادر المتأخّرة بمصطلح الحديث ولا تكمن أهميّة نشاط نقل الحديث في كونه أعلن عن ميلاد اتجاه أولى اهتماماً كبيراً بسنّة الرّسول فحسب وإنما تكمن أهميّة هذا النشاط أيضاً في أنّ السنّة النبويّة كانت هي الوحيدة التي انفصلت عن غيرها من السّنن واتخذت لنفسها شيئاً فشيئاً مكانة مستقلّة. ولا يذكر أنّ أحداً من الفقهاء أو القضاة قد درس أو جمع أو روى سنن أبي بكر مثلاً أو السّنن المتعلّقة بشخصيّة أكثر شهرة هي شخصية عمر بن الخطاب. ويرمز اكتساب سنّة الرسول وصفاً مستقلاً وخاصّاً إلى بروز نموذج الرّسول لا باعتباره ممثلاً لسلطة دينية فقط وإنّما لسلطة تشريعية أيضا[66]. وما ظهور عبارة «رسول الله» على القطع النقديّة الأمويّة لهذه الفترة إلاّ دليل على ظهور أشكال أخرى من السلطة النبويّة أيضاً.

فحتّى المصادر غير الإسلامية لهذه الفترة تشهد على هذا التحوّل، إذ يذكر جون بار بانكاي ـ وهو مؤرّخ عاش في المنطقة الغربية لما بين النهرين في سنة 687م/ 68هـ ـ المشاكل المتداولة والمسائل التي شغلت مسلمي عصره فيصف الرّسول على أساس أنّه الهادي والمعلّم الذي تشبّث العرب بسنّته إلى حدّ أنهم

(66) لمعرفة الفروق بين ضروب السلطة الدينيّة والفقهيّة، انظر:
Hallaq: *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press; 2001), ix, 166-235.

جعلوا القتل عقوبة كلّ من جاهر بمعارضة شرائعه[67]. ولا يمكن طبعاً أن نأخذ الرّواية على عواهنها وذلك لأنها تقدم الرسول على أنّه سلطة تشريعيّة مكتملة الأسس، غاضّة النظر عن الشرائع الأخرى التي كانت متداولة آنذاك. فما حاول بانكاي نقله هو تلك الصورة التي سعت مصادره الإسلاميّة إلى رسمها للرّسول. وتبقى الحقيقة مع ذلك في أنّه في السنوات الستين من القرن الأوّل على الأقلّ، بدأت تطفو صورة نموذجيّة عليا للرّسول[68].

إنّ انفصال السنّة النبويّة عن غيرها من السنن مثّل تحوّلاً غير مسبوق وعميقاً. وقد كان ذلك نتيجة تنام واضح لسلطة الرسول وكان سبباً أيضاً في تحوّلات إيبستيميّة وبيداغوجيّة أخرى. أمّا التحوّلات الإيبستيميّة فقد تمّت نتيجة للحاجة الملحّة لمعرفة ما صدر عن الرّسول من أقوال أو أعمال حتى يقع تحديد الشّرع. وبالإضافة إلى أنّ السنة النبويّة كانت كغيرها من السنن مكوّناً مركزيّاً في تصوّر المسلمين للسيرة النموذجيّة والسلوك القويم، فإنّه حدث تدريجيّاً إدراك بأن هذه السّنة لها فضل إضافي حيث إنها اعتبرت جزءاً من تأويل القرآن، فلمعرفة علاقة القرآن ببعض المسائل الخاصّة وكيف يجب تأويله صارت الحاجة أكيدة لأحاديث الرسول وأعماله التي كثيراً ما كان الصحابة يقتدون بها. وأمّا التحوّلات البيداغوجيّة فكانت نتيجة رغبة المسلمين في حفظ أقوال الرّسول وأعماله وما أقرّه أو رفضه ممّا أوجب العناية ببعض المصادر ومتى تمّ جمع هذه المعارف صارت هي بدورها في حاجة إلى أن تبلّغ للآخرين على أساس أنّها جزء من التراث الشفويّ القديم للعرب وقد أصبحت حينئذ مشبعة بالمعنى الدّيني.

لقد كان القصّاص بالتّوازي مع صحابة للرّسول يساهمون في بلورة أحكام الرّسول وأقواله التي تعود إلى المرحلة الأولى. وقد اتّخذت السيرة النبويّة في بعديها الحقيقي والرمزي من هاتين المجموعتين مصدراً لها غير أنّ المعارف المتعلّقة بالرّسول في هذه المرحلة الأولى كانت جزءاً من الممارسة اليوميّة ومن معارف

---

(67) Hoyland, *Seeing Islam*, 196-97, 414.

(68) للاطّلاع على عدّة مصادر غير إسلاميّة تصف محمّداً باعتباره مشرّعاً، انظر المصدر السابق، ص 414.

شفويّة سريعة التحوّل والتقلّب ثم إنها متداخلة بما لا علاقة له بالرّسول. ويبدو أنّ القصّاص قد رووا قصصاً عن مصير بني إسرائيل والفراعنة مثلما تحدّثوا عن الرّسول ذاته. لأنّ قصص تلك الأقوام كانت تحظى باهتمام بالغ لدى السّامعين إذ يعتبرون أنفسهم أمّة نصرها الله على غيرها من الأمم التي زاغت عن هداية الله. وبعبارة أخرى كان للقصّاص اهتمامات متنوّعة عند عرضهم للأحاديث النبويّة وربّما كان القليل منها ممّا ينطوي في العقد الهجريّ السّابع/680م على طبيعة تشريعيّة بحتة[69].

ثمّ إنّ الرجال والنساء المقرّبين من الرّسول وخاصّة أولئك الذين اتّصلوا به في حياته اليوميّة، كانوا قادرين على نقل صورة حقيقيّة يوثق بها عن تفاصيل حياته. فقد كانت علاقتهم به حميميّة ومعرفتهم بالقرآن معرفة جيدة أيضاً. فقد خلّد هؤلاء الأشخاص، والقصّاص بدرجة أقل، حياة الرّسول، وكان هؤلاء أيضاً بما اختزنوه في ذاكرتهم ومخيّلاتهم من معارف قد احتلّوا موقعاً هامّاً بالنسبة إلى فئة أخرى من المسلمين هم الفقهاء، بيد أنّ هذا لا يعني أن القصّاص والفقهاء كانوا ينتمون إلى فئتين منفصلتين إذ أنّ بعض القصاص كانوا فقهاء في الوقت ذاته.

ومن الأهميّة بمكان أن ندرك أنّ الزّعامة لدى المسلمين بما في ذلك منصب الخلافة إنما كانت تعمل داخل نسيج اجتماعيّ متوارث من مجتمع عربيّ قبليّ يمثّل الإجماع فيه ممارسة نموذجيّة قبل التوصّل إلى قرارات أو اتخاذ تدابير معيّنة. وهذا يمثل إحدى أبرز الحقائق المتعلّقة بالدولة والمجتمع الإسلاميّين في مرحلة البدايات. فقد كان الناس يسعون في ظلّ هذا الإجماع الاجتماعي إلى التّماثل والامتثال مع المجموعة وإلى تجنّب الزيغ عن إرادتها أو سبلها النموذجيّة مثلما تجسّدت من خلال تاريخ متراكم من الأعمال والعادات وطرق التعامل. فكانت أهميّة ما فعله الآباء أو قالوه تضاهي، إن لم تفق، ما يصدر عن معاصريهم من

(69) حول العلاقة بين القصّ والسنّة - الحديث، انظر: Gregor Schoeler, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds، (Berlin: W. de Gruyter, 1996)، ص108 ـ 116 وفي أماكن أخرى.

أقوال أو أفعال وعندما كانوا في حاجة إلى اتخاذ قرار هامّ، فإنّهم كثيراً ما كانوا يلجؤون إلى سنّة سابقة وهو ما يفسّر سبب إجابة عمر بن عبد العزيز قائلاً «لم يبلغني في هذا شيء» من أحكام السابقين عندما سئل في قضية افتراع الصبيّة التي ذكرناها سابقاً. فالخليفة رغم ما يملكه من سلطة ونفوذ بحث في البداية عن سنّة سابقة، ولم يكن ما يبحث عنه سوى السنّة المناسبة التي تمثّل الطريقة المعمول بها في مثل هذه القضايا. وبذلك لا نستغرب أن تكون أعمال الرّسول ذاته ضاربة بجذورها في بعض الممارسات القديمة ولا سيما تلك التي اعتبرت ضرباً من ضروب السّنن[70].

وكان الخلفاء الأوائل والقضاة والأتقياء شأنهم شأن عمر بن عبد العزيز يبحثون عن مثل هذه السنن. وارتقى القرآن ولاسيما تعاليمه التشريعيّة على الأقل إلى صدارة أصول التشريع حجيّة وهي مكانة عرفها القرآن قبل وفاة الرّسول. ولمّا افتقر القرآن لبعض الأحكام المناسبة، كان من الطبيعيّ أن يتمّ البحث عن شخصيات يحتذى بها أو سلوك جماعيّ يمليه تصوّر معيّن لمعنى العمل القويم، ولذلك كان من المنتظر أن تكون سيرة الرّسول مركز البحث بوصفه أهمّ شخصيّة في الأمّة الإسلاميّة. فقد كان هذا البحث المتواصل عن نموذج فضلاً عمّا توفّر من أحاديث الرّسول (التي جمعت خلال العقود القليلة التالية لوفاته) سببا في بروز اختصاص يعتنى بسنته في السنوات الهجريّة الستين680م.

بيد أنّ هذا لا يعني أنّ سنّة الرّسول قد عوّضت مصادر التشريع الأخرى، إلاّ ما حدث بشكل بطيء وتدريجيّ، أو أنّ الحديث قد خضع للتدوين في مرحلة مبكّرة. فلم تكن سنّة الرّسول خلال هذه الفترة سوى مصدر من المصادر التي اعتمدها القضاة بالتوازي مع سنن أبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان وعليّ

(70) ومن أمثلة «ما زاد عن الحاجة» التي حظيت بالدّرس، إنه يقال إنّ الرّسول كان ينفق ما زاد عن حاجته في الحصول على معدّات الحرب، في حين كان عرب ما قبل الإسلام ينفقون ما زاد عن حاجتهم في الصدقة ولغايات اجتماعية. وقد تبنّى عمر بن الخطاب هذه الممارسة على أنّها سنّة نبويّة، انظر: Bravmann, *Spiritual Background*، 77 ـ 175، 129، 229 وما بعدها.

وغيرهم من الصحابة ولكنّه المصدر الأحسن، إذ كانت الإحالة إلى السنن غير النبويّة أمراً شائعاً حتى مراحل تاريخيّة متقدّمة وبقيت سنّة عمر بن عبد العزيز على سبيل المثال مرجعاً دائماً مدّة فاقت القرن بعد وفاته[71]. ثمّ إنّ الخلفاء والقضاة كانوا يحيلون، كما رأينا سابقاً، إلى السنن بمعناها العامّ وهو ما أصبح يعني استحضار معاني السلوك الطيّب القويم العادل، بل حتّى الأعراف التشريعيّة الشائعة في المنطقة العربيّة قبل الإسلام. ويمكن أن نذكّر بأنّ بعض هذه السّنن كانت تفتقر إلى سياق تاريخيّ ملموس.

وإلى جانب مجموع هذه السّنن وسلطة القرآن العليا، كان القضاة والخلفاء يعتمدون اعتماداً كبيراً على الرّأي الذي كان خلال كامل قرن الإسلام الأوّل وجزء من الثاني مصدراً رئيسيّاً في التفكير الفقهيّ ومن ثمّ يقع ضبط الأحكام القضائية. وكنا قد فصّلنا عدداً من الأمثلة في الباب الأوّل السالف الذكر، يبيّن ممارسة هذا النمط من التفكير. وممّا يؤكّد اللّجوء إلى الرّأي ما تذكره المصنّفات من أمثلة تشير إلى التّساهل في الشهادة والعمل بأقلّ القرائن مثل قبول شهادة رجل واحد وامرأتين في الطلاق وكان إيّاس بن معاوية يجيز ذلك، إلاّ أنّ معاصره عديّ بن أرطأة رفض اعتماد شهادة النساء في الطلاق فكتب إلى عمر بن عبد العزيز طالباً حكم الشرع في مثل هذه القضايا فخطّأ عمر عمل إيّاس وأقرّ عمل عدي[72]. ويذكر أيضاً أنّ إيّاساً كان لا يزوّج المرأة الصّغيرة الرّأس معتبراً أنّ ذلك أمارة على عدم نضج عقلها[73]. وفي قضية الرّجل الذي بتر ذراع عبد يملكه رجل آخر، قضى إيّاس أن تنتقل ملكيّة العبد إلى الجاني الذي سيكون مع ذلك مجبراً على دفع ما يساويه

(71) لقد كان السلوك النموذجي لعمر بن عبد العزيز أساس التسمية التي وسم بها لاحقا «مجدّد القرن الثاني»، وهي تسمية أطلقت على أبرز علماء الإسلام، وكان عمر بن عبد العزيز الخليفة الوحيد الذي وسم بهذا اللّقب (باعتباره من غير العلماء). انظر:
Ella Landau-Tasseron, *«The Cyclical Reform: A Study of the Mujaddid Tradition»*, *Studia Islamica*, 70 (1989): 79-117;
وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 8، ص 33.

(72) وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 330.

(73) المصدر نفسه، ج I، ص 356.

العبد من مال إلى مالكه الأصليّ الذي تقدّم بالشّكوى[74].

ورغم كلّ ذلك، كان الاحتكام إلى الرّأي يتضمّن عناصر أخرى لم تكن جميعها قائمة على الرّأي الشخصيّ مثلما هو الحال في القضايا التي نظر فيها إيّاس. ففي حوالي سنة 65 للهجرة/ 684م، سأل القاضي هشام بن هبيرة، شريحاً القاضي حول قيمة الغرامة الناتجة عن فقدان أحد أصابع اليد ولا سيما إن كان بعضها يفضل على بعض فقال شريح: «فإنّي لم أسمع أحداً من أهل الحجا والرّأي يفضّل بعضها على بعض»[75]. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أنّ «أهل الرأي» هم أشخاص يستوثق بحكمتهم ورجاحة عقلهم ممّا يدعو إلى الاحتذاء بهم ويقرب استعمال شريح «للرّأي» كثيراً من مفهوم السنّة التي لا يمكن في هذه الحالة بالذات أن تنفصل عن «الرّأي».

لقد اصطلح على اعتبار «الرّأي» منذ المراحل الأولى نظيراً للعلم الذي يحيل إلى مسائل يعتمد في حلّها على نماذج قائمة الذات راسخة يمكن استحضارها من الماضي. كما أنّ الرّأي يقتضي أيضاً تطبيق معايير وطرق في العمل جديدة تستند إلى تجارب الماضي والسلوك النموذجي حيناً أو دون ذلك حيناً آخر. ولئن كان الرّأي والسّنة ينطبقان كلاهما على المسائل الاجتماعيّة والشخصيّة والفقهيّة والشبيهة بالفقهيّة، فإنّهما بقيا مع ذلك متمايزين.

لقد كان القائد عمرو بن العاص حوالي سنة 20هـ/ 640م مستعدّاً بالنسبة إلى المسائل العسكريّة أن يعمد إلى القياس بالاستناد إلى وضعيّة مشابهة حدثت في الماضي غير أنّه رفض الاعتماد على رأيه الخاصّ في نفس تلك المسألة. ثمّ إنّ عمر بن الخطاب طلب في قضيّة أخرى من أهل الشورى النصح بالاعتماد على «علمهم» و«رأيهم»[76]. فالعلم في كلتا الوضعيّتين يعكس المعرفة بالتجربة الماضية وهو ما يمكن أن نطلق عليه بالقول الحجّة. ومن المفيد في هذا الإطار أن نشير

(74) نفسه، ج I، ص 335.

(75) نفسه، ج I، ص 299.

(76) Bravmann, *Spiritual Background*, 178, 184.

إلى أنّه مع ما شهده معنى التجربة النبويّة الماضية من تحوّل تدريجيّ من خلال القصص النبويّ والدّينيّ، تقلّص البعد الدنيويّ في الأقوال الحجّة شيئاً فشيئاً ليتضخّم معناها الديني وما استيعاب سنن النبيّ ﷺ والخلفاء لأعراف ما قبل الإسلام وغيرها من العادات إلاّ دليل على هذا التحوّل. وستبرز السنّة، بعد أكثر من قرنين من الزمان، منظومة مستقلّة من الأقوال الحجّة.

وكما كان الرّأي يعتمد على العلم أحيانا، كذلك الأمر بالنسبة إلى الاجتهاد وهو مفهوم يتماهى مع الرّأي. فلقد كان الاجتهاد منذ البدايات الأولى يعني القدرة الفكريّة التي تضاف إلى العلم، أي معرفة السنن العمليّة والقدرة على استنباط الحكم منها بواسطة الرّأي[77]. وليس من قبيل الصدفة حينئذ أن يصبح مزج المصطلحين «اجتهاد الرّأي» متواتر الاستعمال ليفيد توظيف الرّأي على أساس العلم بسلطة الماضي.

لقد كانت مفاهيم «العلم» و«الرّأي» و«الاجتهاد» متداخلة من الناحية التقنيّة كما هو الشأن بالنسبة إلى مصطلحات الرّأي وما تعلّق بالإجماع من مفاهيم، علماً أنّ الإجماع سيحظى بأهميّة مركزيّة في التفكير الفقهي لاحقاً. فمفهوم الإجماع يلتقي بمفهوم الرّأي عندما يكون هذا صادراً عن مجموعة أو عن اتّفاق جماعيّ قبليّ. فعبارة («اجتمع رأيهم على...») لا تمثل سلطة لاتخاذ حكم فحسب وإنّما أيضاً لابتكار سنن. فالخليفة إذن قد يضيف سنّة جديدة على أساس إجماع عدد من الناس (من ذوي الشأن عادة). كما قد تعكس أشكال أخرى من الإجماع الممارسة المتّفق حولها لأمّة هي في الأصل قبيلة ثمّ مصر من الأمصار أو مدينة من المدن.

4 ـ النتائج:

مهما كان الشّرع الموجود خلال العقود القليلة الأولى بعد وفاة الرّسول ﷺ، فإنّه كان محدوداً من حيث تطبيقه على أمصار العرب الغزاة وعلى المدن الحضريّة والواحات الزراعيّة بالحجاز. وهي الأقاليم الوحيدة الخاضعة لإشراف مباشر من

(77) نفسه، ص ص 186-188.

الخلفاء الأوائل. وأمّا عرب الجزيرة الرّحل فلم يخضعوا لمثل هذه السّيطرة في حين تركت للشعوب المغزوة أمر تدبير شؤونها حسب شرائعها الدينيّة وأعرافها الخاصّة. (وهذه الصورة ستتواصل خلال القرون اللاّحقة حيث بقي بدو صحارى الشرق الأدنى وجبال الأطلس بشمال إفريقيا، إلى جانب غيرهم، خارج مجال تأثير الشرع الإسلاميّ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأقليّات المسيحيّة واليهوديّة وما بقي ممّن لم يعتنق الإسلام من الشعوب المغزوّة).

لقد أدركت القيادة الجديدة للدّولة الإسلاميّة أهميّة سياسة الاستمالة الدّينيّة التي اعتبرت ضروريّة لتوحيد القبائل العربيّة الصعبة المراس التي ساهمت في الفتوحات. فلم تكن الغنائم لوحدها كافية لاسترضائها مدة طويلة وهو ما ولّد الحاجة - ولا سيّما خلال خلافة عمر بن الخطاب- إلى ترسيخ خلق ديني (إسلاميّ) كان في المراحل الأولى القوّة الدافعة لمناصريّ الرّسول - فالالتفاف حول رسالة الإسلام كان يعني نشر أخلاق القرآن الأمر الذي كان في ذلك الوقت الوسيلة الإيديولوجيّة الوحيدة للنظام العسكريّ والديني الجديد. وعمد الخلفاء الأوائل لبلوغ هذا الهدف إلى بناء مساجد في كلّ مصر من الأمصار وإلى إرسال معلّمين للقرآن كرّسوا البرنامج الدينيّ القائم الذات للقادة العسكريّين. ومثّل خطباء الخاصّة والعامة الذين تماهت وظيفتهم مع وظيفة القصّاص وقواد الجيش، جزءاً من التعبئة الدينيّة شأنهم في ذلك شأن القضاة تماماً. وقد تضافرت كلّ الأنشطة الدّينيّة للقادة ومعلّمي القرآن والقصّاص والخطباء والقضاة من أجل نشر خلق دينيّ إسلاميّ وتثبيته في قلوب المسلمين الجدد وعقولهم. ومرّة أخرى كان القرآن في كلّ هذا المكوّن الأكثر أهميّة والأشدّ شيوعاً وتأثيراً. وكانت تعاليمه الرّوحيّة، وإن لم تتحول إلى رسالة بعد، هي التي تسيطر بشكل كليّ أو شبه كليّ. فالشّرع الإسلاميّ بهذا المعنى قد حضر كالشّرع القرآني منذ البدايات الأولى للإسلام خلال حياة الرّسول وبعد وفاته[78].

لقد عيّن القضاة الأوائل في مدن الأمصار دون غيرها حيث عملوا باعتبارهم

---

(78) نتبنى هذا الموقف ضاربين بعرض الحائط كتابات مثل: =

محكّمين وقضاة وقيّمين على أمور اليتامى. وكان دورهم في جزء من أجزائه مواصلة لسنّة التحكيم القبليّ لعهود ما قبل الإسلام، فالكثير من هؤلاء تولّوا القيام بذلك سابقاً ثمّ إنّ القبائل العربيّة التي خضعت لقضائهم إنّما كانت متعوّدة على مثل هذا النمط في فضّ النزاعات. وقد طبّق هؤلاء القضاة الأوائل شرائع القرآن بالتوازي مع خليط من الشرائع الأخرى المستقاة من السّنن والممارسات العربيّة الشائعة وأحكام الخلفاء وآرائهم الخاصّة. غير أنّ هذه الشرائع لم تكن تمثّل أصنافاً متمايزة لأنّ عادات العرب كثيراً ما قامت على ما اعتبر ضرباً من السّنن التي كانت تجسّد أحياناً أعمال الخلفاء والرّسول نفسه وصحابته ذوي التأثير. وكانت هذه العادات في أحيان أخرى تمثل السبل النموذجيّة لحياة العرب كما أملاها الإجماع الاجتماعي و/أو السلوك النموذجيّ للقادة الكاريزماتيّين، فحتّى الرّأي كثيراً ما كان يعتمد على السّنن ويتشكّل من خلال سلوك «أهل الرّأي» أو أفكارهم وهم الذين بعبارة أخرى وضعوا السّنن أحياناً.

لم تكن السنة النبويّة (القائمة في جزء منها على سيرة النبي ﷺ) خلال نصف القرن الذي تلا وفاة الرّسول ﷺ سوى نوع واحد من عدّة أنواع من السنن التي شكّلت مصدراً تشريعيّاً معتمداً لدى القضاة رغم أنّ سنّة الرّسول اكتسبت خلال هذه الفترة أهميّة متزايدة، وذلك بمعزل عن حصولها على مكانة تشريعية حيث مثّلت مصدر السلوك الفقهيّ السنيّ دون غيره وهو ما سيتحقّق لاحقاً، فإنّنا لا نعثر على ما يشير إلى كونها متمايزة عن غيرها من السنن خلال هذه الفترة رغم ما يمكن أن تكون قد حظيت به من درجة من الوجاهة رفيعة - إلاّ أن هذه الوضعية سرعان ما ستشهد تغيّراً. فقد بدأ الكثير من القضاة وأهل العلم انطلاقاً من

= Schacht, *Origins*; P. Crone, «Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran», Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 18 (1994): 1-37; J. Burton *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge: Cambridge University Press 1971); J Wansbrough, *Qur'ānic Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1977); J. Wans-brough, *The Sectarian Milieu* (Oxford: Oxford University Press, 1978) قارن في هذا الإطار بـ

J. Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), 123, n.22.

السنوات الهجريّة الستّين / 680م في استحضار سيرة الرّسول ﷺ باعتبارها جنساً شفويّاً منفصلاً ومتمايزاً عن سنن أبي بكر وعمر بن الخطاب وغيرها. فبدايات التخصّص فيما أصبح تدريجيّاً يمثّل حقلاً معرفيّاً مستقلاً طبع الخطوات الأولى لتحوّل جوهريّ عميق انتهى بجعل السنّة النبويّة مصدراً للتّشريع يقوم على سنن الرّسول ﷺ دون سواها وإزاحة غيرها من السنن ثم تعويضها على نحو شبه كليّ بعد قرنين من الزمان تقريباً. وفي الأثناء أي فيما بين بدايات السنوات الهجرية الستين / 680م وأواخر السنوات الهجريّة الثمانين/ 700م حدث انتقال بارز للعيان نحو تبنّي السنّة النبويّة رغم أنّ المصادر الأخرى بما فيها سلطة الخليفة والسنن غير النبويّة والرّأي واصلت احتلال حيّز من عالم القضاة والعلماء المهتمّين بالفقه.

الباب الثّالث

القضاة الأوائل والفقهاء المختصون وسعيهم نحو سلطة مرجعيّة دينيّة

1 ـ القضاة الأوائل:

رأينا في الباب السّابق كيف أنّ منصب أوائل القضاة لم يكن يقتصر على فضّ النّزاعات بين المتخاصمين وإنّما شمل أيضاً أنشطة أخرى تتعلّق بالتّحكيم في الشّؤون القبليّة والإدارة الماليّة والقصّ والشرطة. وكانت هذه المهام معهودة في تعيينات القضاة إلى حدود سنة 80هـ / 700م بل حتّى سنة 90هـ / 710م[1] ومهما تكن التّغييرات التي طرأت على هذا المنصب لاحقاً فإنّها لم تكن مفاجئة البتّة. فمنذ العقد التّاسع للهجرة، أصبح منصب القاضي يقتصر شيئاً فشيئاً على فضّ النّزاعات والإدارة العامة أو تنظيم شؤون المجتمع. وبداية من هذه الحقبة، صار القضاة يعيّنون ليشغلوا كرسيّ القضاء فحسب دون تحديد صريح لواجبات أخرى يلتزمون بها. وقد أمسى الفصل بين هذه الواجبات والوظائف جليّاً بالفعل من خلال طبيعة التّعيينات. ولذلك فعندما صرف عبد الرّحمن الجيشاني عن القضاء بمصر في وقت مّا خلال السّنة 130هـ/ 750م، استعمل مباشرة هناك على الخراج[2] ويبدو أنّ

(1) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 322، 324، 325، 327، 332، 348 وفي أماكن أخرى.

(2) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 232.

توسّع وظائف الدّولة وتعقّدها المتزايد استوجب تضييق المهامّ المسندة إلى الموظّفين، إلاّ أنّ هذه التّعيينات تبدو محدودة نسبيّاً من حيث العدد فقد واصل العديد من القضاة لمدّة عقود قليلة تالية الجمع بين هذا المنصب ووظائف أخرى[3].

ويبدو أنّ مركزيّة الإدارة الفقهيّة للدّولة الأمويّة قد انطلقت خلال السّنوات الأخيرة من القرن الهجري الأوّل وهي سياسة عبّرت عن تغيير في طبيعة **التّعيينات القضائيّة**. فسليمان بن عبد الملك (الذي حكم بين 96هـ/ 714م -99هـ/ 717م) كان فيما يبدو أوّل خليفة يعيّن القضاة مباشرة من دمشق، وهو بذلك من وضع اللّبنة الأولى في سحب سلطة تعيين القضاة من الولاة[4]. ويبدو أنّ عياض بن عبيد الله الأزدي كان أوّل من يعيّن على هذا النّحو سنة 98هـ/ 716م وبعد ذلك بسنة تقريباً عيّن في المنصب نفسه مجدّداً من لدن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي تولّى الخلافة بعد سليمان[5]. وإثر ذلك وحتّى بعد سقوط الدّولة الأمويّة كان أغلب القضاة يعيّنون مباشرة من قبل الخلفاء[6]. فهذا التّغيير في النّهج السّياسي يعكس إلى حدّ ما نضج النّظام المركزيّ ويعكس من ناحية أخرى تغييراً في مجال مهامّ القضاة وخصوصاً تجريدهم تدريجيّاً من كلّ مهامّهم التي تتجاوز القضاء والإدارة. كما أنّ ذلك يعكس إدراكاً متزايداً بمجال متخصّص في التّشريع منفصل عن الوظائف الإداريّة الأخرى وهو مجال سيكتسب شيئاً فشيئاً وضعاً مستقلاً. ورغم أنّ التّعيينات التي طبعت استقلاليّة القضاة لم تكن هي المعيار إلى حدود منتصف القرن الثاني للهجرة / التّاسع للميلاد فإنّ بدايات هذا النّهج يجب أن تعود بنا إلى السّنوات الهجريّة التسعين / 710م.

---

(3) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 322، 324 وفي أماكن أخرى.

(4) يذهب (Bligh-Abramsky، «Judiciary», 57-58) إلى أنّ أوّل تعيين وقع في عهد الخليفة المنصور الذي حكم بين (136هـ/ 754م – 158هـ–775م). وانظر الإحالة الموالية.

(5) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 333، 335 ـ 336. ويبدو أنّ Bligh-Abramsky (انظر الإحالة السّابقة) قد غضّ النّظر عن رواية الكندي هذه واعتمد مكانها روايته اللاّحقة (ص 368) التي تعتبر أنّ عبد الله بن لهيعة هو أوّل قاض يعيّنه الخليفة، وكان ذلك سنة 155هـ/ 771م.

(6) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 340.

وفي حدود هذا الزّمن، كان التّشريع قد بدأ يكتسب طابعه المستقلّ عن التحكيم القبلي[7] وعن إدارة الشّرطة والشّؤون الماليّة وقد بدأ تطبيق الشّرع ينتشر في مدن أخرى مثلما انتشر بين غير المسلمين. وبعد الرّبع الثالث من القرن الهجري الأوّل، بدأ القضاة يعيّنون على مدن مثل الإسكندريّة بمصر وحمص بسوريا وعلى مدن واسعة فيما كان يعرف سابقاً بالمملكة السّاسانيّة، وخصوصاً خراسان. هذا الامتداد التّشريعي عكس حركة ديمغرافية موازية تمثّلت في انتقال العرب من أهمّ مدن الأمصار نحو مدن صغيرة وقرى لم يكن يقطنها فيما مضى سوى شعوب من غير المسلمين (وكثيراً ما كانوا من غير العرب). فاختراق هذه الشّعوب المسلمة للمدن المفتوحة خلق علاقة مباشرة بين الأسياد الجدد والمسيحيّين (الذين كانوا غالباً من العرب)، واليهود وشعوب من ديانات أخرى. وقد ظهرت خلافات تشريعيّة بالتّأكيد وسط هذه الشّعوب المختلطة وعرض الكثير من هذه النّزاعات على قضاة مسلمين (بما فيها تلك التي شملت المسلمين). ويقال إنّ القاضي المصري خير بن نعيم مثلاً كان كلّما انتهى من الإشراف على القضايا المتعلّقة بالمسلمين، ينتقل ليقضي على باب المسجد بين النصارى (ولعلّهم كانوا من الأقباط)[8].

ولقد أدّى التخصّص التّدريجي لوظيفة القضاء وتعقّد هذه الوظيفة المتزايد إلى جملة من التّحويرات داخل **مجلس القضاء**. ومن الهامّ أن نشير في هذا الإطار إلى أنّ مجالس القضاء التي ترادف المحاكم في الغرب، كانت ترتكز على شخصيّة القاضي فكانت تركيبة المجلس امتداداً لوظائفه وشخصيّته القضائيّة. فمن حيث الهيكل المادّي تميل المحكمة أو دار القضاء في الغرب إلى الاستقلال نسبياً عن

---

(7) يبدو أنّ قاضي مصر توبة بن نمر رفض التدخّل في النزاعات القبليّة خلال فترة توليه القضاء بين سنتي 115هـ/ 733م و120هـ/ 737م. ويذكر أنّه أحال كلّ هذه النزاعات إلى شيوخ القبائل للتحكيم فيها: الكندي، أخبار قضاة مصر، ص ص 345-346. ثمّ أصبح ذلك بالتأكيد جزءا من عمل أوائل القضاة باعتباره تواصلا لممارسات التحكيم المعروفة في عهود ما قبل الإسلام.

(8) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 351. تولّى خير بن نعيم القضاء ما بين سنتي 120هـ/ 737م و127هـ/ 744م.

شخصيّة القاضي، وهي تمثّل مؤسّسة تعنى خصوصاً بعقد مجالس عموميّة للمحكمة بما يشملها من مكاتب مختلفة وبعبارة أخرى، فالمحكمة هي هيكل يتداخل فيه منصب القاضي والمكان الذي خصّصه القانون لعقد المحاكمات[9]. وعلى نقيض ذلك لم يكن للقاضي المسلم مكان خاصّ لعقد جلساته وهي وضعيّة تواصلت في الإسلام ما يقارب ألف سنة[10]. وبذلك فكثيراً ما عقد مجلس القضاء بالمسجد وبمقرّ إقامة القاضي أيضاً وفي الأسواق بل حتّى في الشّوارع العامّة[11].

ومن التّحويرات الأولى التي شهدها مجلس القضاء تدوين محاضر الجلسة وتسجيل المداولات القضائيّة ويبدو أنّ البدايات الأولى لذلك وقعت حوالى السّنوات الخمسين للهجرة/ 670م لأنّ أحكام القضاة على ما يذكر إمّا أنّها كانت تدخل طيّ النّسيان أو يسيء أطراف النّزاع فهمها ولكن من المحتمل أن تكون هذه الممارسات مألوفة من قبل في مجالس قضاء الأمم المفتوحة وسرعان ما تبنّى القضاة المسلمون الأوائل هذه الممارسات، فعلى سبيل المثال يذكر أن سليمان بن عتر في وقت مّا قبل سنة 60هـ/ 679م كان أوّل قاض (بمصر على الأقل) يدوّن أحكامه أو جزءاً منها في سجلّ. ويفترض أنّه شرع في ذلك بعد نزاع حصل بين عدد من الورثة حول فحوى حكمه في قضيّتهم. وعندما حضر أطراف النّزاع في مجلسه مرّة أخرى للتثبّت من مضمون الحكم الذي كان قد أصدره سابقا، سجّل القاضي تقريراً موجزاً للحكم وأشهد قائد الجند عليه[12]. لكنّه من غير الجائز أن نقول إنّ سليمان أو غيره من القضاة المعاصرين له قد جعلوا تدوين محاضر الجلسات أمراً منتظماً أو آليّاً. فلم تكن السّجلات ذاتها مفصّلة بدقّة أو مكتملة وفي وقت مّا بعد 86هـ/ 705م بدأ عبد الرّحمن بن خديج تدوين أموال اليتامى «في كتاب له»[13] ممّا يعني أنّ مثل هذه المسائل لم تسجّل قبل ذلك الوقت ولم يكن

(9) *Black's Law Dictionary*, 5th ed. (St. Paul: West Publishing Co., 1979), 320.

(10) Wael Hallaq «*The Qāḍī's Dīwān (sijill)* before the Ottomans», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61, 3 (1998): 415-36, at 418.

(11) وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص ص 339، 341؛ ج II، ص 316.

(12) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 309-310.

(13) نفسه، ص 325.

عمل ابن خديج كما هو منتظر مكتملاً إلى حدّ كاف لأنّنا نعلم أنّ خير بن نعيم قدّم عملاً أكثر اكتمالاً بعد ذلك بعقود خمسة[14] وبعبارة أدقّ تواصل تطوّر سجّل القاضي الذي اصطلح على تسميته بالدّيوان إلى حدود نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد، حيث يبدو أنّه أخذ شكله النهائيّ. إلاّ أنّ البدايات المتقطّعة لهذه العمليّة يمكن أن نجد لها أثراً منذ الرّبع الثّالث من القرن الأوّل للهجرة (نحو 670-695ميلاديّا) واكتسبت وضعاً راسخاً خلال الرّبع الأخير من القرن الأوّل عندما بدأ القضاء يعرف باعتباره مؤسّسة فقهيّة مختصّة.

وأمّا التحوير المهمّ الثاني فيتمثّل في تطوّر هيئة مجلس القضاء المتكوّن من أعضاء يساعدون القاضي بطريقة أو بأخرى. فمع نهاية القرن الأوّل للهجرة، يبدو أنّ الجلواز الذي تتمثّل وظيفته في حفظ النّظام داخل مجلس القضاء قد أصبح منصباً قائماً بذاته[15]. والأرجح أنّ هذه الوظيفة صاحبت ظهور القضاة الأوائل الذين عيّنوا في أحيان كثيرة كقادة للشّرطة وكانت لهم بذلك سلطة التصرّف في أفراد الشرطة من أجل حفظ النّظام. وإذا كان الأمر كذلك فيمكن أن نعتبر أنّ وظيفة الجلواز تعود إلى منتصف القرن الأوّل للهجرة نحو (670م) إن لم نقل قبل ذلك.

وكذا الأمر، فنحو نهاية القرن الأوّل للهجرة وربّما قبل ذلك بقليل، ظهرت وظيفة كاتب الدّيوان كما كان منتظرا، لأنّ الحاجة لتسجيل مدوّن لأحكام القضاء والمداولات القضائيّة استوجبت إرساء هذا المنصب. ورغم أنّ بعض القضاة الأوائل قد شرعوا في تسجيل بعض القرارات بأنفسهم كما رأينا سابقا، فإنّهم لم يواصلوا القيام بذلك خاصّة وأنّ مشاغل القضاة قد ازدادت تعقيداً. فكان لأغلب القضاة كاتب، غير أنّ بعضهم كان له أكثر من واحد وذلك حسب نشاط المجلس. وتذكر مصادرنا أنّه كان للقاضي المصري يحيى بن ميمون ثلاثة كتّاب وربّما أكثر[16].

---

(14) نفسه، ص 355.

(15) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 417.

(16) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 340.

وقد كان كتّاب الدّيوان أيضاً يصدرون وثائق باسم القاضي ترسل إلى أطراف لها علاقة بالنّزاع غالباً للشّهادة في مسائل الحقوق والمعاملات (كالشّهادة بخصوص قرار صدر لفائدة زيد أو الشهادة على شراء عمرو لمنزل). ويبدو أنّ الكتبة أنفسهم كانوا يستعملون وضعيتهم مطيّة للحصول على وظائف أسمى (وقد واصلوا القيام بذلك لقرون متوالية) وخاصّة لبلوغ القضاء وهكذا أصبح الشّاب سعيد بن جبير الذي عمل كاتباً لقاضي الكوفة عبد الله بن عتبة حوالي 95هـ/ 713م قاضياً هو ذاته[17]. ويبدو أنّ تولّي وظيفة الكتابة كانت منذ البداية الأولى جزءاً من التّدريب الضّروري للحصول على كرسيّ القضاء.

وكان الإشهاد ممارسة من بين غيرها من الممارسات القديمة التي تؤكّد على صحة إجراءات مجلس القضاء وعلى الوثائق التي يصدرها ذلك المجلس[18]. ولذلك كان من الطّبيعي أن يمثّل الشهود عنصراً من عناصر المجلس. فكان كلّ قاض يعيّن عدداً منهم لمثل هذه الأهداف مكلّفاً إيّاهم أيضاً بختم محاضر الجلسات عند نهاية كلّ مقاضاة. وكان هؤلاء يعرفون بشهود المجلس (ولاحقاً باسم شهود الحال) وقد كانوا مختلفين عن الشّهود الذين يلجأ إليهم المدّعي والمدّعى عليه للشّهادة لفائدة فعل أو دعوى. وقد استعمل هؤلاء الذين عرفوا عموماً بشهود العيان، للشّهادة في فضّ النّزاعات منذ عهد الرّسول ﷺ. ورغم ذلك فحتّى إلى حدود العقد الثالث من القرن الثاني للهجرة (حوالي 740م) لم تتّضح الملامح الكاملة للإجراء القضائي المتعلّق بهذا النّوع من الشهود. فعلى سبيل المثال عندما وقع النّظر في قضايا متشابهة في نفس هذه الفترة تقريبا، يبدو أنّ أغلب القضاة قبلوا الدّعوى القضائيّة القائمة على شاهد واحد وقد حرص القليل منهم على الاعتماد على شهادة شاهدين، رغم أنّ هذا الأمر سيصبح هو الإجراء المتداول في التّشريع الإسلامي لاحقا[19].

---

(17) شمس الدّين أحمد بن خلّكان، **وفيات الأعيان**، 4 أجزاء. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1417هـ/ 1997)، جI، ص 367.

(18) شهد القرآن بذلك (البقرة: 282).

(19) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 346؛ وكيع، أخبار القضاة، ج I، ص ص 145-146، ص 287.

ولمّا أصبح الشّهود والكتّاب جزءاً من جهاز المجلس القضائي، فإنّه من غير المفاجئ إذن أن يصبح تبادل الرّسائل المكتوبة بين القضاة (وهو ما عرف لاحقاً بكتاب القاضي إلى القاضي) بحلول السّنة 100 هـ/ 718م ممارسة قائمة بذاتها[20]. هذه الرّسائل التي يصادق عليها في الحال شهود المجلس ويوصلونها، كانت تتمّ عندما يكتب قاض في ناحية معيّنة إلى قاض آخر في ناحية قضائيّة أخرى يعلمه فيها بإصداره حكماً لصالح شخص ما ضدّ شخص آخر. وقد كانت الفائدة من ذلك أن يطبّق القاضي المتلقّي للخطاب ما تنصّ عليه المراسلة داخل مجال نفوذه القضائي. ورغم أنّه لا يمكن أن نؤكّد بدقّة الإجراءات المتّبعة في المراحل الأولى من هذه العادة فإنّنا نستبعد أن تكون مطابقة لمتطلبات الشّهادة الصّارمة التي ستصبح لاحقاً معمولاً بها وجزءاً ممّا هو سائد. فمثل هذه الممارسات القضائيّة كانت في طور النّشأةُ والدّليل على ذلك أنّ القواعد الإجرائيّة لم تؤسّس بعد في هذا المجال ولكن يبدو أنّه خلال السّنوات 140هـ/ 760م بدأ بعض القضاة يؤكّدون على أنّ كلّ المراسلات الجارية بين القضاة يجب أن تكون مدعومة بشهادة شهود. ويقال إنّ القاضي الكوفي ابن أبي ليلى كان أحد أوائل القضاة الذين اتّبعوا مثل هذه الإجراءات كما اتّخذ قاضي البصرة سوّار بن عبد الله نفس الإجراء بعد ذلك بقليل[21].

إنّ تزايد التّخصّص في منصب القضاء ظهر من خلال اعتماد القاضي المتزايد على المختصين في الفقه الذين صرفوا عنايتهم صوب دراسة الشّرع وكل العلوم المتّصلة به، ويبدو أنّ المؤشّرات الأولى لاعتماد مبدأ استشارة القاضي لأهل العلم والفتوى (وهو مبدأ سيصبح أساس القضاء على امتداد أغلب تاريخ الفقه الإسلامي) قد ظهرت خلال العقد الأخير من القرن الأوّل للهجرة (نحو715م)[22]. وهذه

---

(20) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص ص 11، 12؛ وانظر أيضا: Wael Hallaq «*Qāḍīs* Communicating: legal Change and the Law of Documentary Evidence», *al-Qanṭara*, 20,2 (1999), 437-466.

(21) وكيع، **أخبار القضاة**، جII، ص 67.

(22) نفسه، جII، ص ص 415، 423.

الحقيقة مبنيّة على اعتبارين: أمّا الأوّل، فقد ظهرت في حدود هذا الزّمن (كما سنرى الآن) فئة من المختصّين في الفقه، وأمّا الثّاني فقد كان يوجد حتّى في ذلك الوقت فصل وإن كان غامضاً بين القضاة والمختصّين في الفقه الذين سيطلق عليهم لاحقاً اسم المفتين. وكان المختصّون في الفقه يملكون من حيث المبدأ دراية بالشّرع باعتباره علماً مستقلاً نظراً وتطبيقاً، وهو ما لم يكن ضروريّاً بالنّسبة إلى القضاة. فبينما عُرف بعض القضاة بدرايتهم بالتّشريع لأنّهم ينحدرون من دوائر الخبراء بالفقه، فإنّ غيرهم لم يكونوا كذلك. ويذكر أنّ القاضي المصريّ غوث بن سليمان كان قاضياً فطناً ومحنّكاً (أي أنّه كان على معرفة بالنّاس وله مهارة عالية في التّوسط بين المتنازعين) ولكنّه كان يفتقر إلى المعرفة الواسعة بالفقه باعتباره علماً قائماً بذاته[23]. فكان من الطّبيعي والشّائع أن يتثبّت الوالي أو الخليفة قبل تعيين القاضي إن كان المرشّح لهذا المنصب مختصّاً في الفقه أم لا[24]، وبإيجاز لم تكن معرفة القاضي بالشّرع باعتباره علماً فقهيّاً أمراً مسلماً به.

ومع نهاية القرن الأوّل للهجرة لم يعد ممكناً بالفعل تعيين قضاة لا يحسنون الكتابة والقراءة لتعقّد الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة ممّا استوجب تعيين رجال قادرين على فضّ نزاعات معقّدة بنجاح، وعلى تطبيق الشّرع مثلما فصّله المختصّون في الفقه. وإلى جانب ذلك فمع الظّهور التّدريجي لفئة من الدّارسين المهتمّين بالفقه، توفّرت مجموعة من الرّجال أكثر إلماماً واطّلاعاً ليشغلوا مناصب متعدّدة في الدّولة بما فيها القضاء. ولكنّ هذا لم يكن يعني أنّهم كانوا في كلّ الأحوال من المختصّين في الفقه (فحتّى في عهود متأخّرة جدّا، حيث أصبح التّشريع اختصاصاً مهنيّاً، لم يكن القضاة كقضاة من ضمن أفضل العقول الفقهيّة أو حتّى من الدّرجة الأولى في التّشريع والفقه)[25]. وقد رأينا أنّهم كانوا، واستمرّوا على هذا النّحو طويلاً، موظّفين لفائدة الدولة وبقيت ممارستهم للقضاء وقتيّة بل نهضوا إلى جانب القضاء بوظائف أخرى لا علاقة لها بالفقه.

---

(23) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 357-358.

(24) انظر على سبيل المثال المصدر السّابق، ص 364.

(25) Hallaq, *Authority*, p.p. 1267 - 74.

2 ـ ظهور المختصّين في الفقه:

لم يكن التشريع إذن محلّ اختصاص القضاة بل نهض به بعض الأفراد الذين كان التّديّن دافعهم الأساسي للاهتمام بدراسة الفقه. ولمّا كان عدد من هؤلاء قد شغل منصب القضاء، فإنّ دراستهم للفقه لم تكن مرتبطة ضرورةً بهذا المنصب أو بما سيجنونه من فوائد أو يحصلون عليه من رتب عالية تبعاً لذلك. ولم تكن عنايتهم بالتّشريع مرتبطة أيضا، في هذه المرحلة المبكّرة، بالبحث عن فرص عمل في إطار الدّولة أو لجمع الثّروة أو غيرها من أشكال السّلطة الدّنيويّة. وإنّما كان دافعهم بالأساس التزاماً دينيّاً عميقاً تطلّب منهم، فيما تطلّب، تفصيل شريعة تهتمّ بكلّ مشاكل المجتمع.

ويبدو أنّ الخطوات الأولى للدّراسات الفقهيّة قد انطلقت مع الجيل الذي عاش بين 80هـ و120 هـ (حوالي ما بين 700 و740م). غير أنّ ذلك لا يعني طبعاً أنّ التّشريع الإسلامي باعتباره منظومة دينيّة ناشئة لم يظهر إلاّ في هذه الفترة. فقد رأينا أنّ القرآن باعتباره هداية روحيّة وتشريعيّة، كان مركز الاهتمام منذ البدايات الأولى وأنّ تشريع الخلفاء أيضاً قد اكتسب طابعاً دينيّاً قدسيّاً باعتبار أنّ الخلفاء كانوا خلفاء الله والرسول على الأرض. وبالإضافة إلى ما تقدّم فقد برزت السّنن باعتبارها عنصراً دينيّاً بالغ التّأثير. ولكنّ ما ميّز هذه الفترة إنّما هو بروز نشاط جديد يتمثّل في دراسة بعض الأفراد للقصص الدّينيّ مع تطوّر مراكز تعليميّة متخصّصة، اصطلح على تسميتها بالحلقات.

ولم تكن الدّراسة الخاصّة للقصص الدّينيّ معزولة عن النشاط الذي يتمّ في الحلقة، لأنّ أحدهما كان يكمّل الآخر. وكانت الدّراسة الخاصّة تمهّد لجدل حادّ في أغلب الأحيان داخل الحلقة، وهو جدل سيدفع دون شكّ عقول المتعلّمين ويحثّهم على الاستزادة من العلم. وكانت الحلقة تجرى عادة في المسجد الذي مثّل فضاء للنّقاش العامّ وللتّعليم منذ العقدين أو الثلاثة الأولى للإسلام. وقد تكون الحلقة امتداداً لنشاط القصّاص، ولا سيّما أولئك الذين صرفوا اهتمامهم إلى تفسير القرآن والسّيرة النّبويّة والسّلوك القويم أو الواجبات الدينيّة. ولم تكن بعض الحلقات لتهتمّ بغير تفسير القرآن في حين اهتمّت حلقات أخرى بالقصص النّبوي

(ستسمّى لاحقاً السّنة النبويّة). غير أنّ بعض الحلقات عرفت بطابعها الفقهي الصّرف. فخلال العقد الأوّل من القرن الثامن للهجرة، كان أبو عبد الله بن مسلم ابن يسار، أحد أبرز المختصّين في الفقه بالبصرة، يعقد بانتظام حلقة فقهيّة في المسجد الكبير للمدينة[26] ويذكر أنّ عامر الشعبي، وهو أيضاً فقيه بارز بالكوفة (ت 110هـ/ 728م) كان يشرف على حلقة كبرى[27]. وكذا الشّأن بالنّسبة إلى حمّاد ابن أبي سليمان (ت 120هـ/ 737م) وهو حجّة بارز بالكوفة أيضاً[28]. وقيل إنّ زهاء الأربعين من الطّلبة والمتعلّمين كانوا يحضرون بانتظام حلقة فقيه المدينة ربيعة بن عبد الرّحمن (المعروف أيضاً باسم ربيعة الرّأي ت 136هـ/ 737م)[29]. وفي المدينة أيضاً كان لكلّ من عطاء بن أبي رباح، ونافع (ت118هـ/ 736م) وعمرو بن دينار حلقة خاصّة به حيث حضر فيها عدد من الفقهاء الذين سيبرزون خلال الجيل اللاّحق[30]. وعلى نفس الدّرجة من الأهميّة كانت المساجد تحتضن حلقات صغيرة للعلماء الذين يتبادلون الآراء الدّينيّة المتعلّقة بالقرآن والمسائل الفقهية. فلقد بلغتنا على سبيل المثال تلك المناظرات الشهيرة التي كانت تجمع بين قتادة بن دعامة السّدوسي (ت117هـ/ 735م) وسعيد بن المسيّب (ت94هـ/ 712م أو 105هـ/ 723م) والحسن البصريّ (ت 110هـ/ 728م)[31]. ويذكر أنّه حوالي سنة 120هـ/ 737م كانت مجموعة صغيرة أخرى من الفقهاء البارزين تعقد حلقات نقاش فقهيّ كثيراً ما تتواصل حتى مطلع الفجر[32]. ويقال أيضاً إنّ أهمّ فقهاء المدينة، بما فيهم سعيد

(26) الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص 88.

(27) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 421.

(28) I. Goldziher, *The Ẓāhirīs: Their Doctrine and their History*, trans. Wolfgang Behn (Leiden: E.J. Brill, 1971), 13.

نقلا عن الذهبيّ طبقات الحفّاظ.

(29) الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص 65؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج I، ص 330.

(30) Harald Motzki, «Der Fiqh des-Zuhrī: die Quellenproblematik», *Der Islam*, 68, 1 (1991): 1-44.

وفي ص 14 وما ذكر فيها من مراجع.

(31) ابن حبّان، **الثقات**، ص 222.

(32) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 79.

ابن المسيّب والقاسم بن محمّد وخارجة وسليمان بن يسار وعروة، كانوا يجتمعون بانتظام لمناقشة المسائل الفقهيّة المستجدة على زمانهم وهي المسائل ذاتها التي كانت تواجه قضاة المدينة في مجالسهم[33].

لقد كان أبرز الفقهاء يمارسون نشاطهم خلال هذه الفترة في أهمّ مراكز الامبراطوريّة الجديدة، ونقصد بذلك المدينة ومكّة والكوفة والبصرة ودمشق والفسطاط واليمن وبدرجة أقلّ خراسان. ويبيّن الجرد الإحصائي لواحد من أوائل كتب التّراجم الهامّة المخصّصة للفقهاء أنّ مراكز العلوم الفقهيّة هذه أنتجت 84 شخصيّة بارزة يعتبرون صفوة الفقهاء في الثّقافة الإسلاميّة. وتوزّعوا على المراكز المذكورة آنفاً كما يلي: اثنان وعشرون من المدينة (26,2 بالمائة) وعشرون من الكوفة (23,8 بالمائة) وسبعة عشر من البصرة (20,2 بالمائة) وتسعة من سوريا (10,7 بالمائة) وسبعة من مكّة (8,3 بالمائة) وخمسة من اليمن (6 بالمائة) وثلاثة من مصر (3,5 بالمائة) وواحد من خراسان (1,2 بالمائة)[34]. وعليه فإنّ الحجاز والعراق قد حظيا بحصة الأسد من هذا الجمع من العلماء بما أنهما أنتجا زهاء 70 بالمائة من مجموع علماء الفقه وقرابة 80 بالمائة إن نحن أضفنا إليهما اليمن. وكانت سوريا عموماً تحتلّ المرتبة الثانية أمّا الفسطاط وخراسان فلم يكن لهما سوى موقع هامشيّ. وعلى هذا الأساس فإنّه من الصّواب أن نقرّ بأنّ أوّل ظهور لعلم الفقه إنّما كان في المناطق التي يمثّل العرب فيها مع من اختلط بهم، نسبة هامّة من السّكان[35].

ومن أهمّ فقهاء المدينة نذكر القاسم بن محمّد وسليمان بن يسار (كلاهما توفّي نحو110هـ/716م) وسعيد بن المسيّب وعبد الملك بن مروان وقبيصة بن ذؤيب وعروة بن الزّبير (ت94هـ/712م) وأبا بكر بن عبد الرّحمن (ت94/712م)

---

(33) Dutton, *Origins*, 13.

(34) الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ص 54-94.

(35) للتوسّع في هذا، انظر:

H. Motzki, «The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law», *Islamic Law and Society*, 6, 3 (1999): 293-317.

وعبد الله بن عتبة (98هـ/ 716م) وخارجة بن زيد (ت99هـ/ 717م) وربيعة الرّأي[36]. وفي مكّة نذكر عطاء بن أبي رباح (ت105هـ/ 723م) ومجاهد بن جبر (توفّي ما بين 100هـ/ 718م و104هـ/ 722م) وعمرو بن دينار (ت126هـ/ 743م) وعكرمة (ت115هـ/ 733م)[37]. وفي الكوفة نذكر سعيد بن جبير (ت95هـ/ 713م) وعامر الشّعبي وإبراهيم النخعيّ (ت96هـ/ 714م) وحمّاد بن أبي سليمان (ت120هـ/ 737م)[38] وفي البصرة نذكر محمّد بن سيرين (ت110هـ/ 728م) وأبا عبد الله مسلم ابن يسار وقتادة بن دعامة وأبا أيّوب السّختياني (ت 131هـ/ 748م)[39]. وفي سوريا عرف مكحول (ت113هـ/ 731م أو 118هـ/ 736م) وفي اليمن اشتهر طاووس (ت106هـ/ 724م)[40].

وتشير المصادر إلى تميّز هؤلاء الرّجال وتفوّقهم في الفقه ولكن ليس في أصوله باعتباره علماً نظريّاً إذ هو اختصاص سيتطوّر في مرحلة لاحقة. فقد كان البعض منهم على دراية كبيرة بالتشريعات القرآنية وخاصّة في مسائل الإرث. في حين عرف غيرهم بكفاءتهم العالية في فقه العبادات، ويبدو أنّ عطاء بن أبي رباح بمكّة على سبيل المثال كان مختصّاً في هذا المجال بل تمكّن من إصدار فتاوى جديرة بالثّقة في مثل هذه المسائل[41]. ومن ناحية أخرى حقّق خارجة بن زيد فقيه المدينة صيتاً ذائعاً بفضل مهارته في فتاوى الإرث ومسائله مثلما هو الأمر بالنّسبة إلى حذقه كتابة الشّهادات، وتشير المصادر إلى معرفته المتقنة بـ«كتابة الوثائق للنّاس» ونذكر أنّ آراءه الفقهيّة كثيراً ما كان يتمّ اعتمادها[42] إلى جانب غيرهم وبالأخصّ الشعبيّ من الكوفة الذي يبدو أنّه اكتسب معرفة فقهيّة استثنائيّة بعلوم

---

(36) ابن حبّان، **الثقات**، ص ص 59، 65، 80، 90، 146؛ الشّيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ص 58، 59، 60، 62، 65.

(37) الشّيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ص 69-71؛ ابن حبّان، **الثّقات**، ص 189-190.

(38) الشّيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ص 81-84.

(39) نفسه، ص ص 88-89.

(40) نفسه، ص ص 73، 75؛ الدّمشقي، **تاريخ**، ج I، ص 245.

(41) ابن حبّان، **الثقات**، ص ص 189-190؛ الشّيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص 69.

(42) الشّيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص 60. حول آخرين دوّنوا وثائق في نفس هذه الفترة، =

السّابقين ويذكر أنّه اكتسب علماً لا يضاهى بالسّنن الماضية أي بالسّلوك القويم والنّموذجي لأسياد القوم في الماضي[43]. ومثّلت هذه السّنن كما رأينا أحد مصادر التّشريع الرّئيسيّة وتواصل الأمر كذلك حتّى بعد وفاة الشعبيّ بأكثر من قرن.

ولقد وضع رجال العلم هؤلاء اللّبنة الأولى بفضل نشاطهم في التعليم لما سيعتبر لاحقاً خاصيّة جوهرية للشّرع الإسلاميّ ممّا يعني أنّ العلوم الشرعية باعتبارها سمة معرفيّة ستكوّن الحكم الأخير في سنّ الشّرائع فأهل العلم كانوا يعتبرون أكثر النّاس إلماماً بالشّرع وما ظهور المذاهب إلاّ دليل على ذلك. فالاشتغال بالتّشريع حتّى في المسائل الفقهيّة البحتة بدأ يظهر لأوّل مرّة على أساس أنّه نشاط نصيّ وليس على أساس أنّه مجرّد مسألة ممارسة. وهذا العمل المتعلّق بالنّص ارتبط بالجيل الذي وصفناه سابقاً وهم أولئك الذين قوي مجهودهم العلميّ في العقدين الأخيرين من القرن الهجريّ الأوّل والعقدين الأوّلين من القرن الثاني (700هـ/ 735م). وهذا الرّبط التدريجيّ للشّريعة والمعرفة والممارسة الفقهيّة بالنّص إنّما هو ما يجب اعتباره الخطوة الهامّة الأولى في إنتاج صيغ قارّة ستستمرّ داخل التّشريع الإسلامي اللاّحق بل ستساهم في مزيد بلورته.

لقد كان لجمع القرآن الكريم كما أشرنا، دلالة تشريعيّة جوهريّة لأنّ ذلك حدّد موضوعات النّصّ وقدّم للفقهاء مدوّنة يُستنبط منها الشّرع. وقد مثّلت بعض آيات القرآن العناية المباشرة لهؤلاء الفقهاء لأنّها ترتبط بنفس المسائل ولكنّها كانت تبدو متعارضة فيما بينها. وكانت محاولاتهم لتحقيق الانسجام بين مثل هذه الآيات قد طبعت الخطوات الأولى لنظريّة النسخ وهي نظريّة ستصبح لاحقاً مركز التأويل الفقهيّ. ولم يكن الهمّ الأساسيّ لاهوتيّاً ولا إيمانيّاً وإنّما كان مرتبطاً بالأعمال التي

= انظر ابن حبّان، الثقات، ص ص 122، 199، 241؛ ابن حبّان، المشاهير، ص ص 113، 124، 133، 135، 136، 141، وفي غيرها من الأماكن. وأيضا Hoyland, *Seeing Islam* 678-703. ويذكر الدّمشقي، (التاريخ، ج I ص 243) في قول موجز ولكنّه دال نقلا عن يزيد بن عبد ربّه، أنّه قرأ في ديوان العطاء أنّ رجلا يدعى ابن معدان وآخر يعرف بابن عديّ قد توفيا سنة 104هـ/ 722م، وهذا القول يؤكد بقاء الدواوين لمدّة تجاوزت القرن من الزّمان بعد ظهورها.

(43) الشّيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص 81، ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، جII، ص ص 6-8.

يحقّق المسلمون من خلالها طاعة ربّهم عملاً بتعاليم القرآن. لذلك كان من الضّروريّ أن يتمّ تحديد حكم القرآن في بعض المسائل الخاصّة. ولم يكن ذلك التحديد بالأمر اليسير خاصّة عندما يحتوي القرآن على أكثر من حكم واحد في نفس المسألة. ولتجاوز مثل هذه الصّعوبات كان من الضّروري أن يتمّ ترتيب نزول الوحي زمانيّاً. وفي العموم كانت الأحكام المضمّنة في الآيات المتأخّرة بديلاً عمّا جاء في الآيات السّابقة التي تعارضها (علم معرفة الناسخ والمنسوخ).

ورغم ما يذكر عن مساهمة صحابة الرّسول ﷺ ومن كان أصغر منهم سنّاً من معاصريهم في نشأة مثل هذه النّقاشات فإنّ المصادر الإسلاميّة لا تذكر إلاّ القليل من مساهماتهم في تأويل النّص. وكان الجيل الذي عاش ما بين حوالى 80 هـ و120هـ (نحو 700م-735م) أكثر عناية بالخوض في مسألة النّسخ والجدل في دلالة بعض الآيات. ومن أبرز العلماء الذين شاركوا في مثل هذا الجدل نذكر النخعيّ ومسلم بن يسار (ت101هـ/ 719م) ومجاهد بن جبر (ت ما بين 100هـ/ 718م و104هـ/ 722م) والحسن البصريّ (ت110هـ/ 728م)[44] كما توجد كتابات لكلّ من قتادة بن دعامة السّدوسيّ وشهاب الزّهري (ت125هـ/ 742م) تشهد على الخطوات الأولى لنظريّة النّسخ وهي نظريّة كانت إلى حدود ذلك الوقت قد ظهرت من خلال صيغ أدبيّة في مراحلها الأولى[45]. ولعلّ هذه النظريّة قد تطوّرت في سياق تاريخيّ كانت أحكام بعض الآيات تتعارض فيه مع الممارسة الواقعيّة للأمّة وهو ما ولّد الحاجة إلى الذّهاب بعيداً بالتّأويل أو إبطال ما تنصّ عليه بعض الآيات التي اعتبرت غير منسجمة مع غيرها من الآيات التي بدت أقرب إلى العادات السّائدة. ومهما يكن من أمر، فإنّ طبيعة هذه النّظريّة ذاتها تنصّ على أنّ أيّ تعارض أو إشكال يجب أن يفضّ على أن يتمّ ذلك داخل مجال سلطة القرآن.

---

(44) David S. Powers, «The Exegetical Genre *Nāsikh al-Qur'ān wa - Mansūkhuh*», in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 117-38, at 119.

(45) Andrew Rippin, *«al-Zuhrī, Naskh al-Qur'ān and the Early Tafsīr Texts»*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984): 22-43, at 22 وما بعدها؛ ابن حبّان، **الثّقات**، ص 222.

وكان من المقبول عموماً وهو مبدأ بالغ الأهميّة أنّ لا شيء يمكنه أن يبطل كلام الله باستثناء كلام من نفس المصدر.

إنّ سلطة القرآن امتدّت إلى كلّ مجالات حياة المسلم بما في ذلك التدابير الإداريّة للخلفاء. فكلّما عبّر النّصّ الإلهيّ عن قاعدة أو حكم في أيّة مسألة مخصوصة فإنّ الخلفاء كانوا عموماً يتّبعون هذه القاعدة بحذافيرها ويسنّون المزيد من التّدابير طبقاً لروح القرآن إن لم نقل طبقاً لحرفيّته في كلّ الحالات، وكنا قد رأينا أنّ الخلفاء لم يتولّوا فقط إصدار الشّرائع والأحكام ونشرها في مركز الخلافة والأقاليم البعيدة بل اعتبروا أنفسهم مصدر تشريع (وسيط) بالنّسبة إلى أوائل القضاة وبالنّسبة إلى القضاة في بداية القرن الجديد أيضاً. وقد تواصل العمل باستشارة رأي الخليفة في المسائل المستعصية على الأقلّ حتّى منتصف العصر الأمويّ (مع تضاؤل ملحوظ بعد ذلك). إلاّ أنّ الممارسة لم تكن أبداً لتنفصل عن بروز تيّار التّفكير الفقهيّ النّاشئ والإفصاح عن المذهب الفقهيّ الذي كان بصدد التطوّر داخل حلقات الفقهاء الذين استشارهم الخلفاء أنفسهم. وكانت أحكام الخلفاء شأنها شأن أحكام الصّحابة ومن جاء بعدهم محلّ فحص الفقهاء الدقيق إذْ صار ضروريّاً أن تتطابق منذ ذلك الوقت مع المذاهب الفقهيّة القائمة على منظومة فكريّة نسقيّة. ولمّا اعتبر هذا التّشريع صادراً عن سلطة الصّحابة (بما فيهم الخلفاء الأربعة الأوائل)[46] وسلطة من جاء بعدهم (الذين عاشوا خلال حكم خلفاء بني أميّة في أواسط عهدهم وأواخره)، فقد تمّ اعتماده بل تغييره أيضاً من لدن الفقهاء. ويمكن أن نقرّ بأنّ الأنشطة الفقهيّة لهذا الجيل الأوّل من الفقهاء وضعت نهجاً بدأت من خلاله تشريعات الخلفاء وسلطتهم الفقهيّة باعتبارها جزءاً من السّنن، تفقد مكانتها لفائدة ثقافة الفقهاء النّاشئة. وعلى هذا الأساس فليس من المفاجئ إذن أن يعتبر واحد من أبرز المصنّفات المتأخّرة أن يزيد بن عبد الملك (حكم بين 101هـ/ 718م-105هـ/ 723م) هو آخر خليفة مثّلت أعماله وأحكامه حجّة فقهيّة[47] إذ منذ ذلك الوقت لم تعد أحكام

(46) باستثناء أبي بكر، انظر الهامش 60 لاحقا.

(47) هذا العمل هو كتاب «الموطّأ» لمالك بن أنس، وقد كتب بالمدينة حوالى سنة 150هـ/ 767م. انظر: **121**، Dutton, *Origins*.

الخلفاء تمثل سنة رغم أنّ تدخّل الخلفاء في شؤون الفقه (بمساعدة الفقهاء أنفسهم) قد تواصل لمدّة قرن أو ما يزيد على ذلك لاحقاً[48].

وفي العموم كلّما سكت القرآن أو اكتفى بالتّلميح إلى بعض المسائل تـمّ اللّجوء إلى أعمال السّابقين والسّنن والرّأي لإصدار الحكم ويمكن أن نستنتج إذن أنّ ترتيب مصادر التّشريع، رغم سكوت أهل العلم عن ذلك، هو على النّحو التّالي: القرآن والسّنن - بما فيها أحكام الخلفاء وسيرة الرّسول ﷺ والرّأي. ويجب أن نحتفظ رغم ذلك بأنّ هذه المصادر لم تكن مستقلّة عن بعضها البعض بل هي على قدر كبير من التّداخل، فتشريع الخلفاء مثلاً كان في أحيان كثيرة مستمدّاً من السّنن سواء كانت سنن الخلفاء أو الرّسول أو غير ذلك وكانت في أحيان أخرى مستمدّة من القرآن في حرفيته أو روحه وأحياناً أخرى كانت تعتمد الرّأي المحض أي رأي خليفة معيّن أو من سبقه أو صحابيّ أو فقيه من الفقهاء.

3 ـ علوّ شأن الحديث النّبوي:

بدا واضحاً منذ حوالى سنة 120هـ/ 737م أنّ السّلطة النبويّة قد تزايد شأنها ونمت نموّا سريعاً باعتبارها جنساً متميّزاً من السّنن - فسلطة الرّسول ﷺ التي عبّرت عنها السّيرة كما عبّرت عنها أشياء أخرى كانت دون شكّ أحد مكوّنات هذه السّنن المقدّسة. ولكن ما زاد من شأن سيرة الرّسول ﷺ كنموذج أعلى إنّما هو تأكيد القرآن على هذا النّموذج باعتباره مثالاً فريداً يقرب إلى القداسة بيد أنّ البطء في تقبّل صورة الرّسول ﷺ على هذا النّحو يمكن أن يعزى في جزء منه إلى الاستيعاب التدريجيّ للقيم القرآنيّة والدّينيّة في المجتمع الإسلاميّ الجديد. ولقد بدا واضحاً أنّ معاني القرآن لم تكن ثابتة وإنّما تطوّرت بالتّوازي مع التطوّر الدّينيّ الحاصل في الأمّة الإسلاميّة. فالتغلغل التّدريجيّ لتعاليم القرآن في نفوس المسلمين يمكن أن يتّضح من خلال مواقف أوائل القضاة من مسألة شرب الطلاء[49] على سبيل المثال. فتحريم شرب الخمر إنّما تمّ بطريقة تدريجيّة وهو ما يعكس تماماً

---

(48) انظر الباب الثامن لاحقا.

(49) انظر الباب الثاني، الفصل الثّالث سابقا.

التأثّر التدريجيّ والثابت بالقيم الدّينيّة الأخلاقيّة في عقول المسلمين وقلوبهم، وما بروز ظاهرة الزهد إلاّ مثال واضح على ذلك حيث كانت هذه الظّاهرة غائبة - أو تكاد - بين عرب الجزيرة وقد صارت قيمة اجتماعيّة قارّة خلال القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وبعد ذلك أيضاً. ولا نكاد نشكّ كذلك أنّ ربط الإسلام بالنّص مع نهاية القرن الأوّل للهجرة / السّابع للميلاد ساهم مساهمة فعّالة في استيعاب قيم القرآن الكريم استيعاباً كاملاً وانتشارها بين عدد كبير من المسلمين. فخلال هذه الفترة بالذّات شهد القرآن تأويلاً غير مسبوق تمّ التركيز فيه على أدقّ تفاصيله التشريعيّة. فعندما تمّ تبيين الملابسات التشريعيّة الكاملة للقرآن الكريم اكتسبت السّيرة النبويّة مكانة خاصّة فاقت غيرها. فكما سيتّضح لاحقاً فإنّ عمليّة بناء السّلطة النبويّة مرّت من خلال الإبقاء على السّنن غير النبويّة داخل «الحديث».

لقد مثّلت السّنن ذاتها مصدراً للشّريعة حتّى في الفترة التي كان يجري فيها البحث عن السنّة النبويّة. ومع نهاية القرن الأوّل للهجرة (نحو715م) برزت السّنة النبويّة باعتبارها على رأس كلّ السّنن الأخرى دون أن تكون أوّل مصدر للشريعة، فهذه العناية المتزايدة بالسنّة النبويّة لم تبلغ درجة تجعل منها مصدراً حصريّاً للشّريعة لأنّ ما توفّر من أحاديث نبويّة إلى حدود ذلك الوقت لم يكن كافياً لتأسيس مذاهب في الفروع الفقهيّة قائمة على أسس قويّة. وإلى جانب ذلك فمجرّد حرص أهل العلم على السنّة النبويّة لم يجعل منها بالضّرورة، تاريخيّاً أو منطقيّاً، مصدراً آليّاً للشريعة. ورغم أنّ مكانة الرّسول قد ارتفعت شيئاً فشيئاً منذ البداية، فإنّ سنّته كانت متداخلة مع بقيّة السّنن تداخلاً واسعاً. ولم يكن ينظر إلى هذه السّنن على أنّها مصدر مستقل للشّرع لأنّها كانت تعتبر امتداداً طبيعيّاً لتراث الرّسول ﷺ، فقد اعتبرت سنن الصّحابة والخلفاء التي مثّلت أساس الممارسة الفقهيّة في مدن الأمصار والأقاليم البعيدة مرآة تعكس المعرفة المباشرة بما قاله الرّسول ﷺ أو فعله أو ما يمكن أن يقوم به في مسألة معيّنة تحتاج إلى حلّ. وكان ينظر إلى الصّحابة والخلفاء الأوائل على أنّهم أكثر معرفة بالنبيّ ﷺ وعاداته فكانت سننهم بذلك -إلى حدّ كبير- مصدراً ثريّاً للتّشريع (وهذا ما يفسّر أيضاً لم تمّ إسناد

رواياتهم خلال القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد إلى الرّسول ﷺ وهو ما اعتبره بعض الدّارسين المعاصرين دون مبرّر وضعاً للحديث).

إنّ العلاقة بين السنّة النبويّة وغيرها من السّنن يمكن أن تتّضح من خلال القصّة التّالية. لما كان صالح بن كيسان وشهاب الدّين الزّهري يتعاونان على جمع السّنن، يذكر أنّهما اختلفا في جعل سنن الصّحابة جزءاً من عملهم أم لا، فكان للزّهري الرّأي الأخير حيث اعتبر ضمّ هذه السّنن ضروريّاً فتمّ بناء على ذلك جمع سنن الرّسول ﷺ وسنن الصّحابة أيضا[50]. إلاّ أنّ وقوع هذا الخلاف في حدّ ذاته يعني -وخاصّة في ضوء مركزيّة سنن الصّحابة خلال القرن الأوّل للهجرة- أنّ هذه السّنن أصبحت محلّ خلاف متزايد فافتقدت بذلك شيئاً من هيبتها لمصلحة السنّة النبويّة. ويدلّ هذا الخلاف أيضاً على أنّ السنّة النبويّة التي كانت جزءاً من السّنن قد مهّدت لها السّبيل لتحتلّ مكانة متميّزة. فإذا كانت السنّة النبويّة في نظر الفقهاء تمثّل سلطة عليا من حيث النّوع، فإنّها بقيت من حيث الكمّ قليلة نسبيّاً فأغلب الإحالات التي نجدها في إحدى أهمّ المدوّنات المنسوبة إلى الزّهري تعود إلى الصّحابة وليس إلى الرّسول[51].

غير أنّ هذا العائق في مستوى الكمّ ليس سوى مؤشّر على أنّ السنّة النبويّة حتى نهاية القرن الأوّل للهجرة (نحو 715 ميلاديّا) لم تمثّل بعد مصدراً مستقلاً للشّريعة. ففي هذه المرحلة التاريخيّة كانت السنّة النبويّة توظّف أحياناً دون ربطها بسياق مخصوص. والأمر ذاته ينطبق على السّنن الأخرى. ففي رسالة الحسن البصريّ التي كتبت حوالي 85هـ/ 704م كان القرآن الكريم هو مصدر الحقيقة الوحيد فكلّ رأي لا يستند إلى القرآن هو رأي مغلوط[52]. إلاّ أنّ الحسن البصري يحيل بوضوح على السنّة النبويّة ويعطيها قيمة خاصّة رغم أنّه لا يورد أيّ حديث[53]. وفي مثل هذه

(50) M.J. Kister, «... *Lā taqra'ū l-qur'āna'alā l-muṣḥafiyyin wa- lā taḥmilū-ī lma'anil - ṣaḥafiyyīn...*: Some Notes on the Transmission of *Ḥadīth*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 127-162, at 136.

(51) انظر: Motzki «Fiqh des Zuhri» ص12.

(52) Schacht, *Origins, 141.*

(53) نفسه، ص 74.

الإحالات اتّخذت سيرة الرّسول ﷺ وهديه مكانة وجب الاقتداء بها على أساس أنّها سبيل السّلف الصالح.

ويجدر أن نذكر في هذا السّياق أنّ «الحديث» لم يكن بعد مرادفاً لمعنى سنّة الرّسول ﷺ. فبعض الأحاديث كانت تعتبر معارضة للمعرفة السّائدة أو السّنن (وخاصّة عندما مثّلت هذه السّنن أساس الممارسة الفقهيّة في مدن الأمصار وفي المدينة) وهو ما كان منتظراً في بيئة أصبحت فيها سيرة الرّسول ﷺ محل عمل العديد من القصّاص والمحدثين والقضاة والفقهاء وغيرهم. وفي وسط انتشر فيه وضع الأحاديث، أصبح من الحتميّ أن تتعارض بعض الأقوال الشّائعة مع المعرفة المتداولة بالسّنن وهي معرفة تمّ نقلها أساساً من خلال الممارسة لا عن طريق المشافهة.

غير أنّ الكثير من الإحالات على السنّة النبويّة كانت ترتبط بسياق تاريخي معيّن على الأقلّ عندما يكون الأمر متعلّقاً بالتّشريع. ورغم أنّ هذه الإشارات مثّلت نصيباً محدوداً من الشّريعة، فإنّ أهميّتها تتضح من خلال ما يذكر ممّا قام به الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي عرف بمحاولاته الأولى لجمع الحديث النبويّ[54]. فقد كلّف عدداً من العلماء وربّما بعض ولاته بالبحث عن أحاديث النبيّ ﷺ وسنّته[55] ويذكر أنّ هذا الخليفة وهو رجل علم ومعرفة، اهتمّ بهذا المشروع بل شارك في جمع الحديث أيضاً. ولكنّ الزّهري كان له النّصيب الأوفر في مهمّة التنسيق بين الأحاديث. فلمّا تمّ ذلك أعدّت نسخ من الأحاديث المجموعة وأرسلت إلى كلّ الأقاليم والمدن ليستفيد منها القضاة وأولي الأمر[56]. ولم تسلم أيّ من هذه الوثائق من النقص وليس هنالك تتبع لأسانيدها لاحقاً ولكن لا شكّ

(54) حول روايات المسلمين التي تزعم الشّروع في تدوين الحديث، انظر:
Kister, *«Lā taqra'ū l-qur'āna'alā»*، 127–138.

(55) Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, vol II: *Qur'ānic Commentary and Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 26.

(56) نفسه، ص 30–31، Kister, *«Lā taqra'ū l-qur'āna'ala...»* 56.

في أنّ الزهريّ وهو العالم المقدّم في عصر عمر بن عبد العزيز قد دوّن[57] كمّاً هائلاً من الأحاديث واعتنى بنقلها وتدريسها[58].

لقد ظهر حفظ الحديث وتدوينه إذن باعتباره نشاطاً ذا دلالة هامّة سواء كان ذلك داخل دائرة الفقه أو خارجها. فأغلب الصّحابة الذين يبلغ عددهم 418[59] وأبناؤهم (من الذكور خاصّة) قد شاركوا (بنسبة متقاربة) في نقل الحديث النبويّ على الأقلّ. والكثير من هؤلاء لم ينقلوا سوى حديثين أو ربّما القليل منها. أمّا البقيّة فنقل البعض منهم عدداً كبيراً من الأحاديث، ونذكر منهم خاصّة عبد الله بن عمر وأنس بن مالك وابن عبّاس وأبا هريرة وابن مسعود وعمر بن الخطّاب وعليّاً وعثمان[60]. وإضافة إلى ذلك فإنّ تشتّت الصّحابة - حيث يذكر أنّ 188 منهم هاجروا من المدينة ومكّة نحو العراق وسوريا ومصر وخراسان- قد كان له وقع على العناية بالحديث إذ ارتبط ذلك إلى حدّ ما بالتوزيع الجغرافي للفقهاء. فدراسة إحصائيّة مستقاة من بعض المصادر الأولى - التي توفّر لنا قائمة المحدّثين الذين عاشوا في حدود ما بين 80 هـ و120هـ (نحو 700م - 735م) تبيّن ما يلي: تضمّ الكوفة على ما يزعم 28 بالمائة من المحدّثين، والبصرة: 27 بالمائة، والمدينة: 24 بالمائة، وسوريا: 12 بالمائة، ومكّة: 5 بالمائة، ومصر: 3 بالمائة، وخراسان وغيرها من المناطق: أقلّ من 1 بالمائة. ونلاحظ من خلال ما تقدّم أنّ الحجاز (مكّة والمدينة) قد ضمّ قرابة ثلث الفقهاء والمحدّثين بينما تساوت الكوفة والبصرة

---

(57) يبدو أنّ تدوين الحديث كان منتشرا في المرحلة المبكّرة. ولم يكن من النادر أن يتولّى علماء مدينة معيّنة تدوين الأحاديث التي وصلتهم عن طريق أحد المحدّثين عند مروره بالمدينة. فعندما بلغ عثمان بن حاضر العالم اليمنيّ مكّة، يذكر أنّ علماء هذه المدينة دونوا حديثه، ثمّ إنّ بعض العلماء مثل عبد الله بن ذكوان (ت130هـ/ 747م) كانوا يفتقرون لذاكرة جيّدة ويعوّلون على الكتابة لحفظ ما سمعوه من حديث. ابن حبّان، المشاهير، ص ص 113، 124. (بالنّسبة إلى ابن حاضر)، ص ص 133، 135 (بالنسبة إلى ابن ذكوان) ص ص 136، 141، 199 وفي أماكن عديدة، وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 328.

(58) Motzki, «Fiqh des-Zuhrī», Kister; *Lā taqra'ū l-qur'āna'alā...»*, 158.

(59) تجد القائمة عند ابن حبّان، **المشاهير**.

(60) تجدر الإشارة إلى الغياب شبه التامّ لأبي بكر من قائمة هؤلاء الصّحابة، وهو أمر يدفع إلى مزيد من البحث.

في نفس العدد إلاّ أنّهما ضمّا محدّثين أكثر قليلاً من الفقهاء. وكذا الأمر بالنّسبة إلى سوريا التي فاق عدد المحدّثين فيها عدد الفقهاء بنسبة 20 بالمائة (وفي العدد الإجمالي فاق عدد المحدّثين بكثير عدد الفقهاء) وضمّ اليمن من ناحية أخرى 6 بالمائة من مجموع عدد الفقهاء ولكنّ مصادرنا لا تكاد تقدّم اليمن باعتباره خليّة نشط فيها المحدثون كثيرا[61].

وبالإضافة إلى هذا التشكّل الجغرافي العام فإنّ هذه المعطيات تبيّن أنّ نشاط المحدّثين من حيث العدد الجزئيّ والكليّ، كان أكثر أهميّة من نشاط الفقهاء، ويمكن أن نقول إنّه ضمّ نسبة أوسع من النّاس ثمّ إنّ هذه المعطيات تصحّح ما ذهب إليه بعض الدّارسين[62] من أنّ الحجاز تأخّر عن الكوفة والبصرة باعتباره فضاء للمحدّثين وللنّشاط الفقهيّ.

إنّ أهل العلم من المسلمين إذن قد تشبّعوا بالتأكيد بالمفاهيم النّاشئة للسنّة النبويّة التي ستكتسب منزلة أعلى من غيرها من السّنن - فالطّبيعة المقدّسة لهذه السنّة- التي عكست ارتفاع شأن السّلطة النبويّة ارتفاعاً واضحاً - جعلت منها محلّ اهتمام العديد من المجموعات بما فيهم القصّاص الذين أضافوا إليها عناصر فيها شيء من الخرافة وشيء من الواقع. وقد وضعت أحاديث نسبت خطأً للرّسول ﷺ عن طريق اصطناع الموضوع وسلاسل الرّواية. وبالفعل فقد استمالت الأهميّة المتزايدة لسلطة الحديث باعتبارها تجسيماً للسنّة النبويّة، عناية الخلفاء الأمويّين شأنهم شأن الخلفاء العبّاسيين الأوائل، لأنّها مثّلت وسيلة لإثبات مشروعيّة سلطتهم بالنّظر إلى خصومهم الكثر. ومن بين ما قام به الخلفاء من جهود لحشد تأييد علماء الدّين[63] بما فيهم الفقهاء - أنّهم بذلوا جهداً في جمع المحدّثين والفقهاء الذين

(61) يجب أن يعتبر هذا في علاقة وطيدة بكون ابن حبّان ليس منتظما في ضبط الانتماءات الجغرافيّة للمحدّثين.

(62) Schacht, *Origins*, 243 وفي أماكن أخرى.

(63) وحول علاقته الخلفاء بعلماء الدّين خلال هذه الفترة، يجب أن نقرأ بحذر مقالة:

K. Athamima, «The Ulama in the Opposition: The 'Stick and the Carrot' Policy in Early Islam», *Islamic Quarterly*, 36, 3 (1992):

وخاصّة الصّفحات 153، 154، 161، 178.

يبدون استعداداً لجمع أيّ حديث ونشره لدعم سلطتهم سواء كان الحديث صحيحاً أو موضوعاً (كما سنرى في الباب الثامن). ورغم أنّ هذه السّياسة قد شجّعت على جمع الأحاديث وكتابتها فإنّها قد ساهمت مساهمة فعّالة في وضع الأحاديث أيضاً. فحتّى أسماء روّاة الحديث تمّ أحياناً وضعها. ويكفي أن نذكر هنا مثال أويس بن عامر المحدّث لتوضيح ذلك. فأحد أوائل المصادر الأكثر اطّلاعاً التي تهتمّ بناقلي الحديث تذكر أنّه يمنيّ عاش في الكوفة. لكنّ المصادر لا تتّفق على مكان وفاته هل وقع ذلك بمكّة أم بدمشق. بل إنّ بعض دارسي الحديث على ما يذكر مصدرنا ينكرون وجوده أصلا(64). ومن ناحية أخرى فإنّه حتّى بالنسبة إلى بعض أبرز العلماء - الذين لا يمكن أن نشكّ في وجودهم التّاريخي- كانوا مسؤولين عن وضع أحاديث في السنّة وهي التي وقع رفضها لاحقاً من لدن محدثين، لا تقل منزلتهم عن علماء مثل قتادة بن دعامة والحسن البصري وحبيب بن ثابت (ت119/ 737م) وقد ذكروا في كتب نقد الحديث بأنّهم كاذبون إذ نسبوا إلى الرّسول ﷺ عدداً من الأحاديث التي تمّ رفضها على أساس أنّها غير صحيحة(65). ويجب أن نؤكّد أنّ نفس هؤلاء العلماء رغم ما ذكر عنهم يصوّرون في المصادر باعتبارهم عدول وأنّ مساهماتهم في الثّقافة الدّينيّة لا يرقى إليها شكّ.

4 ـ أهل الحديث (في مُقابل) أهل الرّأي:

يجب أن نؤكّد منذ البداية أنّ مفهوم الرّأي أو الفقه القائم على الرّأي لا يحمل بأيّ حال من الأحوال معنى فلسفيّاً وإنّما لا يعدو أن يكون في الفقه الإسلاميّ الوصول لحلول فقهيّة تمليها اعتبارات عقليّة ونفعيّة وعمليّة - وبمعنى آخر فالرّأي (وهو نعت يطلقه دائماً الآخرون على خصومهم) هو التّفكير الفقهيّ الذي يعتمد على مصادر فقهية مغايرة للمصادر النّصية الموثوقة (أي القرآن والحديث النبويّ / السنّة). وأمّا أهل الحديث (وهو نعت يطلقونه على أنفسهم

---

(64) ابن حبّان، **الثقات**، ص 15.

(65) ابن حبّان، **المشاهير**، ص ص 96، 145؛ ابن حبّان، **الثقات**، ص ص، 33-34، 37، 39، 41، 43، 44، 49، 53، 90، 163، 222؛ ابن خلّكان، **الوفيات**، ج I، ص 219.

غالبا) فهم أولئك الذين اعتبروا أنّ الشّرع يجب أن يقوم مباشرة على الحديث النبويّ، مع العلم أنّ الاعتماد على القرآن أمر مسلّم به عند كلا الطّرفين: أهل الرّأي وأهل الحديث. ويجب أن لا نخلط بين أهل الحديث والمحدّثين الذين اعتنوا أساساً بجمع الحديث ودراسته ونقله. وبعبارة أخرى فالمحدّث قد يكون من أهل الرّأي أو من أهل الحديث حسب ما يتخذه من وجهة نظر.

إنّ الوعي المنهجيّ لدى «أهل الحديث» كما بيّناه في الفقرة السّابقة تطوّر خلال النّصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ولا يمكن أن نقول إنّ معالمه قد برزت قبل ذلك، ولا يمكن أن نقف إلاّ على البدايات الغائمة لهذا التيّار في الجزء الأوّل من القرن حيث كان أهل الحديث الأوائل يميلون إلى دعم بعض آرائهم الفقهيّة بالإحالة على أقوال الرّسول ﷺ والصّحابة على خلاف نظرائهم الذين سيطلق عليهم «أهل الرّأي» ورغم ذلك فإنّ أهل الحديث الأوائل لم يدركوا بعد المرحلة التي يصرّون خلالها على الاعتماد الحصريّ على الحديث النبويّ أو حتى على أحاديث الصّحابة والتّابعين.

إنّ التعريف «بالرّأي» يوضّح الأمر تماماً إذ أنّ من وُسم بهذا النّعت (أهل الرّأي)، إنّما يتمّ تحديد هويّته على أساس عدم اعتماده على الحديث. فالتعريف به يحمل إذن معنىً سلبياً: إنّ صاحب الرّأي هو ذاك الذي لا يعتمد على الحديث أو لا يميل إلى الاعتماد عليه. ولم يكن من المتاح إذن لأهل الرّأي أن يعرفوا هويّة خاصّة بهم دون ظهور الحديث لأنّ ذلك أنتج الثّنائيّة المتضادة: حديث/رأي، ويبدو أنّ الملامح الأولى التي عبّرت عن هذا التقابل طفت في نهاية القرن الأوّل للهجرة (نحو 715م) أو بعد ذلك بقليل بحيث بدأ النّموذج يتّضح أكثر فكلّما انتشر الحديث وازداد أهمية، اشتدّ الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرّأي.

ويجب أن نتذكّر أنّه قبل ظهور الحديث - الذي يعبّر عن تزايد أهميّة السنّة النبويّة- كان ينظر إلى الرّأي نظرة إيجابيّة، فمصطلح «رأي» كان يستعمل للدّلالة على الرّأي السّديد وقد تمّ التعبير عنه في اللّغة الإنجليزيّة بهذه الشّحنة الإيجابيّة(*).

(*) المصطلح بالإنكليزية هو «discretionary reasoning» وترجمته الحرفية: الرّأي الاجتهاديّ. (المترجم).

فمن الخطأ إذن أن يوصف الرّأي في هذه الفترة بمعنى سلبيّ لأنّ منزلته الطّبيعيّة كانت إيجابيّة جدًا[66]. فالشّاعر عبد الله بن شدّاد اللّيثي كان يعتبر موافقة أهل الرّأي (النّاس ذوي الرّأي الرّصين) أمراً ضروريّاً لبلوغ صيت طيّب في المجتمع[67]. فحتّى عمر بن عبد العزيز الذي اقترن لاحقاً بمذهب أهل الحديث[68]، يذكر أنّه أمر أحد قضاته بفضّ بعض المشاكل بالاعتماد على رأيه[69] وعندما سئل قاضي البصرة إيّاس بن معاوية إن كان معجباً برأيه، يقال إنّه أجاب قائلا: «لو لم أكن معجباً برأيي، ما قضيت به»[70].

ومن الواضح أنّه لم يكن للحديث أن يؤثّر في أشكال التفكير الفقهيّ المتداولة مع بدايات ظهوره. فقد استمرّ العمل بالرّأي خلال المرحلة الأولى إلى حدود منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وتفيد دراسة إحصائيّة لأحد الدّارسين أنّ ثلثي روايات الزّهري المنقولة تحتوي الرّأي فيما لا يحتوي الثّلث الأخير إلاّ على أقوال تنسب إلى الأوائل. وتفيد نفس الإحصائيّة أنّ قتادة اعتمد الرّأي بنسبة 62 بالمائة في رواياته المنقولة وممّا له دلالة أكبر أنّ 84 بالمائة من الجزء المتبقّي - أي 32 بالمائة من مجمل الرّوايات المنقولة يحمل رأي الأوّلين[71].

لكنّ الدّلالة الإيجابيّة للرّأي ستتغيّر بمرور الوقت. فالنّقد الذي وجّهه أهل الحديث كان له وقع سلبيّ حيث صبغ كلمة «رأي» بمعنى سلبيّ شيئاً فشيئاً، محوّلاً المعنى من دلالة «الرّأي الاجتهادي» إلى «الرأي الاعتباطي» أو «الرأي

(66) ابن الأعثم، الفتوح، ج I، ص ص، 172، 176، 178 وفي أماكن عديدة.

(67) انظر السيّد أحمد الهاشميّ، **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب**، جزءان، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، د.ت، ج I، ص 190؛ ابن الأعثم، الفتوح، ج I، ص 176.

(68) انظر: وائل حلاّق، *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 15. [صدرت النسخة العربية عن دار المدار الإسلامي، بعنوان: **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، بيروت، 2007].

(69) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 334.

(70) وكيع، **أخبار القضاة**، جI، ص 346.

(71) Motzki, «Fiqh des-Zuhrī», 6.

البشري غير المعصوم» أي هو طريقة في التفكير أهملت النّصوص الحجّة التي بدأت شيئاً فشيئاً تكتسب هيبة وسلطة أكبر باعتبارها مصدراً أكثر يقيناً للمعرفة الفقهيّة. فقد كان أهل الحديث يرون أنّ الأحاديث الآحاد التي يمكن أن يعتمدها المسلمون جميعاً، إنّما هي أعلى مرتبة من الاجتهاد الفردي للقضاة إذ هو اجتهاد يمكن أن نبرهن على خطئه من خلال اختلافهم الكبير في الرّأي في مسألة من المسائل، وباختصار كلّما انتشر الحديث ازدادت قوّة أهل الحديث وازدادت دلالة الرّأي سلبيّة بالضّرورة [والعكس صحيح]، إذ يمكن أن نبيّن أنّه كلّما ارتفعت قوّة أهل الحديث ازداد انتشار الحديث النبويّ. وبالاعتماد على منطق السّببيّة فإنّ العلاقة المركّبة بين إنتاج الحديث من ناحية وازدهار حركة أهل الحديث من ناحية أخرى إنّما هي علاقة جدليّة، أي أنّ كل طرف منهما يغذّي الآخر.

إنّ ظهور الحديث قد تزامن مع احتدام الجدل الكلاميّ حول إرادة الله وقدرته وقضائه وقدره[72]، فمسائل التشريع وعلم الكلام كانت تتداخل بالضّرورة في نقاط عدّة كما ستبيّنه الكتابات اللاّحقة. ثمّ إنّ الاعتماد على الرّأي لم يعد ينظر إليه حسب أهل الحديث على أساس أنّه «رأي اجتهادي» يقوم في النهاية على العلم بل هو عندهم رفض مقصود للاعتراف بالأوامر الإلهيّة. وفي ضوء الجدل الكلاميّ كان ينظر «للرّأي» باعتباره يفيد مباشرة «التفكير الاجتهادي» الذي يعني جعل الشّريعة تقوم على أساس بشريّ لا إلهيّ. وبذلك فإنّ تسمية «أهل الرّأي» أمست الآن تفيد «أهل العقل» أكثر من إفادتها «للمفكّرين بتبصّر» (فالتحليل النّقدي للمصادر يجب إذن أن يقرّ بأنّ ما ظهر لاحقاً من مذاهب متنافسة مثل أهل الحديث/ أهل الرّأي كثيراً ما وقع إسقاطه على المصادر والمرويّات الأولى، وهو ما أنتج مقاربة تحتوي على مفارقة تاريخيّة مرتبطة ببروز نشاط المحدّثين/أهل الحديث ولذلك فقد تمّ تشويه الصّورة الأصليّة الإيجابيّة للرّأي).

---

(72) انظر:

W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 82-118.

وفي أماكن عديدة.

5 ـ النتائج:

بحلول العقد الثاني من القرن الثاني للهجرة (730م) تضافرت ظروف عدة لتنتج مرحلة جديدة متمايزة في تاريخ التّشريع الإسلاميّ. فالصّحابة والذين آمنوا إيماناً قويّاً برسالة الدّين الجديد كانوا قد شرعوا في تحديد مفهوم الإسلام حسب تصوّرهم لروح القرآن، الذي اكتسب منذ البداية الأولى منزلة سامية عقائديّا، أمّا بالنسبة إلى الجيل الذي عاش بين سنتي 80هـ و120هـ (نحو 700-735م) فقد جعل من التديّن مجالاً للمعرفة لأنّ التّقوى تملي سلوكاً منسجماً مع القرآن الكريم ومع سلوك السّلف (وكلّ السّنن الماضية). وكان الرّأي السّديد يعتبر جزءاً لا يتجزّأ من هذا التّعبّد لأنّه كثيراً ما كان يعتمد على القرآن والنّماذج التي طلب الاقتداء بها - فالرّأي لم يكن على الأقلّ لينتهك بأيّ حال من الأحوال التّعاليم القرآنيّة الواسعة القبول أو السّبل التي أسّسها السّلف. فأيّ انتهاك من هذا القبيل لم يكن جائزاً اجتماعيّاً وسياسيّاً - إن لم نقل فقهيّاً، بل كان سيلقى معارضة من القيم التّقليديّة المألوفة التي يجلّها العرب أيّما إجلال. إلاّ أنّ التمسّك بهذه المصادر التشريعيّة لم يكن يحمل وعياً منهجيّاً فالرّأي السّديد والقرآن والسّنن قد تغلغلت جميعها في أخلاق الناس وعقولهم وقد اهتدى بها القضاة في عملهم والعلماء في حياتهم، الأمر الذي حوّل كلّ ذلك إلى نموذج يحتذى به.

ولمّا تحوّلت هذه القيم الدّينيّة تدريجيّاً إلى منظومة معرفيّة، أخذت تفرض سيطرتها وسموّها. فأمّا أولئك الذين اهتمّوا بهذه المعارف الدّينيّة وفصّلوها ونشروها فإنّهم حصلوا في نفس الوقت على وضع اجتماعي خاصّ وسلطة معرفيّة مميّزة وبعبارة أخرى أصبح أولئك الذين يملكون قدراً كبيراً من المعرفة أكثر تأثيراً من غيرهم مكتسبين بذلك - بفضل علمهم الواسع - سلطة بدأت تتحدّى السّلطة الفقهيّة (لا السياسيّة) للخلفاء [هذا لا يعني أنّ سلطة الخلفاء كانت كاملة أو لا يتمّ التدخّل فيها]. فقد برز العلماء سواء كانوا عرباً أم غير عرب، أغنياء أم فقراء بيضاً أم سوداً، باعتبارهم قادة مميّزين ورجالاً يعرفون باستقامتهم ونزاهتهم بفضل علمهم دون سواه.

لقد بدأ الفقهاء في الظّهور عندما شرع المسلمون في الاهتمام بالجدل الدّينيّ

والقصّ والتعليم بالمساجد. وبالتوازي مع هذا التطوّر بدأ التخصّص التدريجيّ في منصب القضاء وهو تخصّص اقتضته الفتوحات العربيّة والاستقرار في الأراضي الجديدة وهو ما حمل قدراً غير مسبوق من المسائل القضائيّة بما فيها من مسائل معقّدة فقهيّاً مرتبطة عموماً بأنماط الحياة الحضريّة، فبينما سيطر أوائل القضاة خاصّة على ميدان فضّ النّزاعات قبل 80هـ/ 699م، فقد تولّى القضاة بعد ذلك تنظيم السلك القضائي الجديد وبلورته. وهذه العمليّة لم تتمّ بمعزل عن حلقات الفقهاء النّاشئة. فبعض القضاة أنفسهم كانوا ينتمون إلى هذه الحلقات وصار المختصّون في الفقه يعتبرون جزءاً هامّاً من مجلس القضاء ومن ثمّ ظهر تقليد جديد يتمثّل في وجوب استشارة القاضي للفقهاء خاصّة إن لم يكن واحداً منهم.

أمّا مظهر التطوّر الثالث، فقد تمثّل في ظهور السّلطة النبويّة باعتبارها سلطة مستقلّة عن سلطة السّنن الأخرى وكان ذلك تحديداً قبل عقدين من ذلك أي خلال السّنوات الستّين للهجرة/ 680م. فمع تزايد استيعاب القرآن وتمثّله وتفصيل دقائقه علا شأن سلطة النبي محمّد ﷺ باعتباره رسولاً. فالأوامر القرآنيّة العديدة التي تأمر باتّخاذ الرّسول «أسوة حسنة» بالإضافة إلى تأكيد العرب على اتّباع «سبل الأوّلين» ولّدا السّؤال التالي: ما الذي سيقوله الرّسول ﷺ أو يفعله إذا واجهته قضيّة مّا؟ من الواضح جدّاً أنّ الإجابة عن هذا السّؤال لم تكن تعني تغيّراً في الفروع الفقهيّة أو تعويضاً للمصادر الموجودة التي كان القضاة يعتمدون عليها. ولكنّها كانت تعني أنّ جماع منظومة السّيرة النبويّة بدأت تظهر مستقلّة عن المرويّات والممارسات الأخرى. فالنّموذج النبويّ يمكن أن يكون من حيث السّلطة قد تحدّى ونافس السّنن الأخرى مثلما نافس الرّأي ولكن في أحيان كثيرة، كانت السّنن والرّأي يمثّلان موضوعاً تستقي منه الأحاديث النبويّة فحواها فقد كان الحديث النّبويّ تعويضاً منطقيّاً عن هذه المصادر لأنّها مثّلت امتداداً مباشراً للحديث عند المسلمين بفضل معرفة الصّحابة للرّسول ﷺ معرفة جيّدة.

لقد كان هذا هو البذرة الأولى لتطوّر آخر ذي دلالة بدأ يتشكّل، فقد بدأ تيار ما يعرف بالمحدّثين الذين تزايد نشاطهم والذين نقلوا – فيما نقلوا- أقوال الرّسول ﷺ والصّحابة وأعمالهم، يرى الرّأي عقبة أمام قيم الدّين. ولكن كان كلّ

ذلك يعكس حوالي 120هـ (نحو 740م) مجرّد تبرّم المحدّثين من الرّأي غير أنّ هذا سيتطوّر في القرنين التاليين إلى معركة لعلّها أشدّ المعارك الفقهيّة والفكريّة التي عرفها الإسلام وهو ما سيؤثّر في النّهاية بل سيحدّد مسار حركة التشريع الإسلاميّ وقد كان ذلك يُعرف بصراع أهل الحديث وأهل الرّأي.

الباب الرّابع

نُضْجُ القضاء

1 ـ تعيين القضاة وتكوين التركيبة التراتبية للقضاء:

شهدت الفترة الممتدّة بين العقد الثالث والعقد الثامن من القرن الثاني للهجرة (حوالى 740م ـ 800م) نُضْجَ كلّ من منظومتي القضاء والفقه، فقد اتّخذت الملامح الأساسيّة لكل منهما شكلاً نهائيّاً. ولن تشهد في القرن أو القرنين التاليين إلاّ مزيداً من التدقيق والضبط، وبمزيد التخصّص في منصب القضاء باعتباره جهازاً فقهيّاً، وبتطوّر الحكم المركزيّ، وقع تغيير تدريجيّ في الجهة المخولة تعيين القضاة. فخلال هذه الفترة وخاصّة مع ظهور العباسيّين انتقل توظيف القضاة تدريجيّاً من سلطة الولاة إلى الخليفة ذاته. وبالإضافة إلى ذلك يبدو أنّ هذا الانتقال نحو السّلطة المركزيّة في القضاء كان وليد بروز نخبة متخصّصة في الفقه كانت استفادتها من إشراف الخليفة المباشر أفضل بكثير من خضوعها لأهواء الولاة واعتباطيّة قراراتهم. وكما سنرى في الباب الثّامن لاحقا، فإنّ النّظر إلى الخلافة باعتبارها منصباً دينيّاً وأخلاقيّاً - إذ هي تقترن بمعنى التشريع وقدرتها على إقامة العدل- قد وفّر إمكانات أوفر لنشر العدل والمساواة أكثر ممّا كان يمكن أن يحقّقه أيّ من الولاة. فلن يكون من المفاجئ إذن أن يحرص الفقهاء على إشراف سلطة الخلافة إلى جانب سعيهم إلى تحقيق مصالحهم الذاتيّة مثلما تثبته الكتابات الفقهيّة الموجّهة إلى الخلفاء[1].

---

(1) انظر: Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids (Leiden: Brill, 1997), 85-88*. وانظر الباب الثامن اللاّحق.

إنّ الانتقال إلى المرحلة التي يعيّن فيها الخلفاء أنفسهم القضاة، وقد بدأت متقطّعة حوالي سنة 100هـ/ 715م ثمّ أصبحت إجراء راسخاً بعد خمسين سنة، قد أعلن تطوّراً في تصوّر الطريقة التي يتمّ بها تعيين القضاة الممثّلين للسلطة التي نصّبتهم رغم أنّ المصدر النّهائيّ يبقى الخليفة ذاته دائماً. إنّ المؤشّر الدّال على هذا التطور هو تعيين الخليفة العباسيّ هارون الرشيد للفقيه والقاضي الكوفي المتميّز أبي يوسف (ت182هـ/ 798م) باعتباره **قاضي القضاة** بعيد سنة 170هـ/ 786م غير أنّ هذا المنصب الجديد لم يضف شيئاً في مستوى القضاء أو مجالاته، لأنّه لم يسند سلطات إضافيّة للقاضي تتجاوز تلك السّلطات التي تمتّع بها سائر قضاة الأقاليم. بل إنّ المنصب لم يكن يمثّل سوى خطوة أخيرة في مسار تأسيس السلطة المركزيّة إذ منذ ذلك الوقت أصبح قاضي القضَاة يعيّن قضاة النواحي البعيدة، رغم أنّ التّعيين نفسه يصدر رسميّاً من مركز الخلافة وباسم الخليفة مباشرة. وهكذا أصبح من المألوف أن يتلقّى قضاة النّواحي البعيدة رسالة تعيين (تعرف باسم كتاب ولاحقاً باسم عهد) مباشرة من الخليفة. وحوالي بين سنتي 140هـ و270هـ (نحو 760م و880م) كان يكفي أن يتلقّى ويقرأ القاضي المعيّن الكتاب حتّى يصبح التعيين ساري المفعول، ويجب أن يقرأ هذا الكتاب بعد ذلك مباشرة في الجامع الكبير للمدينة المعنيّة ليصبح التعيين بذلك شرعيّا[2].

وبانتقال سلطة تعيين القضاة من الخليفة إلى قاضي القضاة، أصبح للقضاة حقّ تعيين نواب أو قضاة النواحي الذين عرفوا باسم الخلفاء أو النوّاب. غير أنّ السّلطات القضائيّة الممنوحة في هذا المستوى كثيراً ما كانت محدودة عمليّاً. فقد مُنح عدد من النوّاب سلطة فضّ بعض أنواع النّزاعات، بينما منح آخرون حقّ النظر في كلّ أنواع النزاعات ولكن سلطتهم كانت محدودة جغرافياً. فقد كلّف بعض القضاة بالنّظر في «مسائل الدّماء» في حين كلّف آخرون بالمسائل الماليّة. وكان قاضي القضاة ببغداد وهو نفسه قاضي المدينة، كثيراً ما يعيّن نائبين، أحدهما يتولّى النّاحية الشرقيّة من المدينة فيما يتولّى الثاني الناحية الغربيّة منها. وبالإضافة إلى

(2) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص، 492، 494، 495، 497.

ذلك كان قاضي القضاة مثلما هو أمر بقيّة قضاة المدن الكبرى، يعيّن نواباً له ينظرون في المسائل التي تجرى في القرى الكبرى المحيطة بالمركز. وفي عاصمة الخلافة العبّاسيّة كان بعض القضاة أو نوّابهم يعيّنون للنظر في النزاعات التي تقع داخل الجيش دون غيرها[3]. وقد سمّي هذا المنصب لاحقاً «قاضي العسكر»[4]. إلاّ أنّ قاضي المدينة كان أحياناً يرحل نحو القرى ليتولّى بنفسه النظر في النّزاعات كما هو شأن قاضي خراسان عبد الله بن بريدة[5].

لم يكن توزيع المهامّ على القضاة قطّ إجراء ثابتا، إذ يمكن أن يكون للمدينة أو الناحية قاضيان في وقت واحد، وقاض واحد في فترة أخرى. ويذكر أنّ الهادي (الذي حكم بين169هـ/ 785م-170هـ/ 786م) كان أوّل خليفة يقسم مركز الخلافة العبّاسيّة إلى ناحيتين قضائيتين وذلك بتعيين أحمد بن عيسى البرني على الناحية الشرقيّة واسماعيل بن إسحاق على الناحية الغربيّة. ولكن عندما أرسل البرني إلى نهروان للنظر في النزاعات، ترك لإسماعيل النظر في قضاء المدينة بأسرها حتى وفاته[6]. ثم قسّمت بغداد من جديد إلى ناحيتين قضائيتين لكلّ منهما قاض وتواصل ذلك إلى حدود سنة 301هـ/ 913م عندما كُلّف محمد بن يوسف بكرسيّ قضاء المدينة كلّها[7].

ولم يكن قرار تعيين القضاة يصدر من مركز الخلافة بصفة مستمرّة رغم أنّ

(3) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 252، 269.

(4) لقد أشار «تيان» (Tyan) مصيبا إلى أنّ منصب قاضي العسكر لم يظهر في المراحل الأولى للتاريخ الإسلامي «لأنّ المجموعات العربيّة المسلمة لم تكن تمثل أكثر من قوّات غازيّة، وكان القاضي العاديّ الذي يقضي بين هذه المجموعات هو ذاته الذي نصّبه الغزاة. ولم يعرف «قضاء العسكر» خاصيّة الجهاز المستقلّ إلاّ عندما وقع الفصل بين المجموعات المدنيّة المستقرّة بالمناطق المفتوحة والجيوش التي تهتمّ بالحرب والغزو».

Emile Tyan, «Judicial Organization», in M. Khadduri and H. Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955), 236-78, at 270.

(5) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 306.

(6) نفسه، ج III، ص ص 254، 281-282.

(7) نفسه، جIII، ص 282.

الخليفة، وهو يمثّل أعلى هرم السّلطة الدينيّة من خلال منصبه، كان يعتبر دائماً أعلى سلطة تتولّى التّعيين. إذ يبدو أنّ قضاة مصر على سبيل المثال كانوا يعيّنون بانتظام من خلال مرسوم خليفيّ من بغداد طيلة القرن الأوّل من الحكم العبّاسي أو أكثر من ذلك. ولكنّ تحت حكم الإخشيديّين صار قرار التعيين يصدر في أحيان كثيرة - ولكن ليس دائماً بأي حال من الأحوال- من الأمراء المحليّين. وكان اختيار المرشّح للقضاء يتمّ أحياناً بواسطة أهل العلم في تلك الرّبوع ويقوم القائد العسكري للمنطقة ذاتها بتزكية التعيين باسم الخليفة. ففي سنة 348هـ/ 959م على سبيل المثال، أقنع العلماء بمصر كافور الأخشيدي بتعيين أبي طاهر محمّد بن أحمد قاضياً فأصدر كافور مرسوماً يزكّي فيه ما نصحوه به[8]. غير أنّه يجب أن نذكّر بأنّ التّعيينات بما يمكن أن يسمّى مطلباً من الرعيّة إنّما كان أمراً نادراً وأن الأغلبيّة العظمى من التعيينات القضائيّة كانت تتمّ بواسطة الخليفة أو الوالي بعد استشارة كبار الفقهاء الذين يتردّدون على البلاط.

لقد كانت التّعيينات الأقلّ تداولاً واستمراراً هي تلك التجارب العقيمة التي يتمّ بمقتضاها تعيين قاضيين بنفس الرّتبة أو بنفس الناحية القضائيّة وهو ما يمكن أن يصطلح على تسميته بالتعيين المشترك. ففي سنة 137هـ/ 754م أي خلال خلافة المنصور وقع تعيين قاضيين على البصرة هما عمر بن عامر السّلمي والقاضي المشهور سوّار بن عبد الله. إلاّ أنّه سرعان ما احتدّ الخلاف بينهما في ما يجب أن يصدر من قرارات أو في كيفيّة التعامل مع المسائل ممّا أدّى إلى عزل سوّار في نهاية الأمر تاركاً أمر القضاء بأكمله للسلميّ[9]. وإثر ذلك بعقدين من الزمان عيّن المهدي (الذي حكم بين 158هـ/ 169هـ-775م/ 785م) قاضيين «ليجلسا» في الجامع الكبير ببغداد ليرأس كل منهما مجلسه ولكن يبدو أنّ كلاً منهما كان يفتقر للاستحقاق والأهليّة[10]. ونحن نعلم أنّ بعض التنافس نشب لاحقاً بين الطّرفين غير أنّ المصادر لا تذكر كيف تطوّر الأمر بينهما ويمكن أن نقول باطمئنان إنّ مثل هذه

(8) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 493.

(9) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 55.

(10) نفسه، ج III، ص 251.

التعيينات، وخاصّة تعيين قاضيين في نفس المجلس لم تحقق نجاحاً بالمرّة ولم تبلغنا مثل هذه التّعيينات في الفترات اللاّحقة. ثمّ إنّ من أهمّ السمات المميّزة لمجلس القضاء في الإسلام على المدى البعيد قيامه على قاض واحد.

إنّ مفهوم تكليف القاضي يعني أيضاً أنّه كان يحاسب من لدن السّلطة التي عيّنته، وهي مقابل ذلك كانت مسؤولة عن عمل القاضي ولها الكلمة الفصل في عزله. وحتى إن رغب الخليفة في عزل نائب من نواب القاضي فإن ذلك لا يتمّ بصورة رسميّة إلاّ من خلال سلطة التعيين التي يمثلها عموماً قاضي المدينة. وعلى النحو ذاته فإذا ما تمّ عزل قاض من القضاة فإنّ نوابه يعزلون آليّاً لأنّه بعزل القاضي تصبح سلطتهم القضائيّة لاغية المفعول.

لقد كان التّكليف من خلال تعيين النواب يعني ضمنيّاً أنّ السّلطة المعيَّنة لها حق في الحلول مكان المعيَّن. وبذلك فإنّ أيّ صاحب قضية يمكن أن يتّجه إلى السلطة المعيَّنة متجنّباً النائب أو حتى القاضي أو قاضي القضاة نفسه. وهذا ما يفسّر سبب توجّه بعض أصحاب النّزاع لعرض قضاياهم على الخليفة نفسه متجاوزين نائب القاضي والقاضي المعيّن وحتى قاضي القضاة. إلاّ أنّ مثل هذا الأمر كان دائماً يفترض أنّ القضيّة لم ينظر فيها أيّ مجلس من مجالس القضاء لأنّه متى تمّ الشّروع في قضية من القضايا فلا بدّ لأطراف النّزاع أن يستكملوا الإجراءات التي تندرج ضمن صلاحيّات القاضي المعني بالأمر ثمّ الالتزام بقراره. ولا يمكن لأيّة سلطة عليا التدخل في سير القضية أو تغيير القرار نفسه خلال فترة تولّي القاضي للقضاء. ففي سنة 135هـ/ 752م مثلاً وبالاستناد إلى شهادة شاهد واحد سجن خير ابن نعيم قاضي مصر جندياً في حبس مؤقت لإتّهامه بالقذف، وفي الأثناء كان ينتظر أن يقدّم المتضرّر شاهداً ثانياً لإثبات التّهمة. ولكن قبل استكمال الإجراءات أطلق والي مصر عبد الله بن يزيد سراح الجندي وهو ما لم يترك لخير سوى خيار الاعتزال واشترط قبل عودته إلى القضاء أن يتمّ حبس الجندي من جديد وهو ما رفضه الوالي رفضاً قطعيّاً معيّناً مكانه قاضياً آخر[11].

---

(11) نفسه، جIII، ص 232؛ الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 356.

إنّ هذه الحادثة، المؤكّدة، تبيّن بوضوح استقلال القضاء الإسلامي في بداياته (ولاحقاً أيضاً) استقلالاً كبيراً، كما تشخّص بدقّة المفارقة التامّة بين سلطة أولئك الذين يعيّنون ويعزلون وسلطة القاضي نفسه في مجال عمله. فاستقلال القاضي في عمله يجب أن ينظر إليه إذن خارج البنية العموديّة لسلطة التّعيين. فكلّ قاض مهما تكن رتبته وصولاً إلى قاضي القضاة إنما كان يتمتع باستقلال قضائي بصرف النّظر عن سلطة التعيين وهو استقلال ينطلق منذ قرار التعيين إلى حدود العزل من المنصب.

لقد أصبح استقلال القضاء الطابع المميّز للثقافة الفقهيّة الإسلاميّة بداية من السّنوات الأولى من القرن الثاني للهجرة إن لم يكن قبل ذلك وكقاعدة عامّة، لم يكن لأيّة سلطة القدرة على إحالة أيّة قضية من ناحية قضائيّة إلى ناحية أخرى. ومهما تكن المنزلة المتدنّية للقاضي فإنّ مجلسه ومداولاته وقراراته كانت غير قابلة للتّغيير نظريّاً وعمليّاً، إذ أنّ مصادرنا قلّما قدّمت شواهد تثبت عكس ذلك. وإلى جانب هذا فإنّ استقلاليّة القضاء تدعّمت بغياب أيّ نظام استئناف في الثقافة الفقهيّة الإسلاميّة. فمتى صدر قرار، أصبح نهائيّاً وغير قابل للطّعن خلال فترة تولّي القاضي صاحب القرار لمنصبه. إلاّ أنّ النظام كان يسمح بما يمكن أن يسمّى مراجعة قضائيّة داخل نفس المجلس. وبذلك يمكن لأيّ قاض جديد إعادة النظر في القرارات التي صدرت عن سلفه ونقض بعضها أو تبديلها. ففي سنة 194هـ/ 809م قام القاضي المصري هاشم البكري بتغيير قرارين كانا صدرا عن سلفه عبد الله العمري[12]. والأمر ذاته وقع بالفسطاط بعد حوالي ثلاثة عقود عندما نقض ابن أبي اللّيث قراراً اتخذه سلفه هارون بن عبد الله. ونفس هذا القرار قد استبدله بعد بضع سنوات الحارث بن مسكين الذي خلف ابن أبي اللّيث وأقرّ حكم هارون[13].

ومع ذلك فقد كان للخليفة والوالي ومن يمثلهما السلطة الكاملة في تعيين القضاة وعزلهم وهي سلطة تضمّنت حقّ تعيين قضاة دون استشارتهم. أو على

(12) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 403، 404.

(13) نفسه، ص ص 474-475؛ وحول مسألة مماثلة لذلك، انظر ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر (مطبوع مع الكندي، أخبار قضاة مصر)، ص 506.

الأقلّ دون أن تكون مثل هذه التعيينات مشروطة باستعداد القاضي ورغبته في تولّي هذا المنصب. فالأدبيّات ملأى بأخبار القضاة الذين رفضوا تولّي هذا المنصب أو اعتذروا بلطف عن القيام بهذه المهمّة متعلّلين بالمرض أو بجهل الشّرع. وفي الباب الثامن سنناقش المعضلات الأخلاقيّة والدّينيّة التي يتضمّنها العمل في ميدان القضاء بالنسبة إلى علماء الشّريعة. ولكن يكفي أن نشير الآن إلى أنّه من النّاحية النظريّة على الأقلّ لم تكن رغبة القاضي واستعداده لكرسي القضاء يؤخذ بعين الاعتبار. والحكمة من ذلك تتأتّى من الاعتقاد بأنّ القاضي الذي لا يبدي رغبة شخصيّة في المنصب هو أقلّ الناس اهتماماً بمسألة السلطة والمال وعليه فهو أبعد النّاس عن الفساد فتولية القاضي كانت تعني إذن - أو يبدو أنها كذلك تعني - تنصيبه. والمنطق الثاوي وراء هذا التصوّر هو ذاته الذي يؤسّس سلطة العزل أيضاً.

وفي النهاية إن سلطة التكليف شبه المطلقة مثّلت في جوهرها السلطة الشرعية للخلفاء - ومن حَكَمَ باسمهم لاحقاً تطبيقاً ونظراً - من أجل تحقيق العدالة. ولما كان الخلفاء ينوبون عن الله على الأرض وينوبون عن محمّد ﷺ باعتباره نبيّا، فإنّهم مثّلوا جزءاً أساسيّاً من الجهاز الفقهي كما كان قد تبلور خلال الرّبع الأوّل من القرن الثاني للهجرة (750م). غير أنّهم كانوا يحتلون أعلى الهرم في هذا الجهاز، إذ أنّهم كانوا حكّاماً وقضاة بل حتى فقهاء إلى حدّ ما في حالات كثيرة. ومثلما رأينا سابقاً فيما يتعلّق بالشّرع كان الخلفاء يسدون النّصح للقضاة ويقبلون أيضاً المشورة. أمّا فيما تعلّق بتعيين القضاة لتطبيق الشريعة فقد احتفظوا لأنفسهم بحق التصرّف على ما يشتهون رغم أنّهم حتى في هذه الحالة لم يستبعدوا دائماً تقبّل المشورة. وتشهد الأدبيّات بغزارة على حقيقة تواتر استشارتهم للفقهاء وغيرهم من أهل العلم في تحديد أهليّة بعض النّاس لأحد المناصب وما من شكّ في أنّ آراء هؤلاء كانت تلقى تقديراً وتؤخذ بعين الاعتبار. ولكن بقي القرار النّهائي في الواقع بين يدي صاحب النفوذ السياسيّ سواء أكان الخليفة ذاته أو من يمثّله أو من يدّعي ذلك.

لقد تدعّم مبدأ التكليف أو التعيين ببلوغ الفتوحات أوجهَ في فترة حكم الخلفاء العباسيّين الأوائل الذين كانوا يعتقدون أنّهم كانوا يبسطون شريعة الله.

ولكن مع نهاية القرن الثالث بدأ الخلفاء يفقدون تدريجيّاً نفوذهم لمصلحة قادة الجيش وأصحاب النفوذ المحليّين الذين استحوذوا على سلطة تعيين القضاة في الأراضي التي تقع تحت سيطرتهم. غير أنّ هذه التعيينات كما أشرنا سابقاً، بقيت تنسب -صوريّا- إلى الخليفة وإن لم يكن له أيّ دور في ذلك في أزمنة لاحقة. وبعبارة أخرى تواصل ادّعاء مبدأ التّعيين حتى وإن كانت الحقيقة التاريخيّة على خلاف ذلك تماماً.

2 ـ مكوّنات مجلس القضاء:

مع نهاية القرن الثاني للهجرة (نحو 800م ـ 815م) كان مجلس القضاء قد اتّخذ هيئته النهائيّة شكلاً ومضموناً[14]. فقد توفّرت كلّ الخصائص البشريّة والتنظيميّة الأساسيّة ولم يكن التوسيع فيها أو الحدّ منها إلاّ بحسب مجال عمل القاضي ومتطلّباته. فكان يمكن أن يتوفّر للقاضي إذن كاتب واحد أو اثنان أو أكثر وذلك بالنّظر إلى حجم المجلس وما أنيط به، إلاّ أنّ وظيفة **الكاتب** ذاتها كانت جزءاً لا يتجزّأ من الإجراءات القضائيّة مهما كان حجمها. وكان ذلك ينطبق أيضاً على كل أعضاء المجلس ووظائفه.

أمّا من حيث العنصر البشري فقد كان المجلس يتكوّن من قاض وعدد من المساعدين الذين يتولّون القيام بمهامّ متنوّعة. أما عن **الجلواز وصاحب المجلس** فهما اللّذان يتولّيان حفظ الأمن داخل مجلس القضاء بما في ذلك تنظيم صفوف المتنازعين ومناداة بعض الحضور للمثول بين يدي القاضي. وكانت بعض المجالس التي يشمل مجال عملها مناطق تقطنها مجموعات عرقيّة ولغوية مختلفة، تضمّ **ترجماناً**.

وفي حدود السّنوات 130هـ/ 750م وربّما قبل ذلك، تقدّم مصادرنا «**أصحاب**

---

(14) حول دراسة عامة تعتني بمهامّ مجالس القضاء خلال مرحلة ما بعد النشأة، انظر:

David Powers, *Organizing Justice in the Muslim world, 1250-1750*, Themes in Islamic Law, edited by Wael Hallaq, n°2 (Cambridge: Cambridge University Press, in progress).

المسائل» باعتبارهم جهازاً قائماً بذاته بل تقدّم ذلك وكأنّه من قبيل المسلّمات[15].
ومن المؤكّد أنّ العناصر الأساسيّة لهذا الجهاز كانت موجودة منذ منتصف القرن الأوّل (نحو 670م)، عندما كان القضاة الأوائل المكلّفون بفضّ بعض النّزاعات الجنائية والمالية وغيرها ينادون الشّهود لإثبات صحّة المزاعم أو الوقائع. ولا شكّ أنّه في نفس هذا السّياق، كان يتعيّن على القضاة الأوائل أن يتحقّقوا منطقياً من نزاهة الشهود وعدالتهم أو يكلّفوا أحد الأعوان للقيام بذلك. وقد اتّخذ هذا الجهاز شكله النهائيّ قبل السّنوات 110هـ(730م) أو نحو ذلك وهذا ما يفسّر استحضار الرّوايات التاريخيّة لهذا الجهاز باعتباره جهازاً قائم الذات منذ أواخر السّنوات 120هـ و130هـ.

إنّ هذا التحديد الزمنيّ ينسجم مع ما تنصّ عليه رواية تذكر أنّ القاضي المصريّ غوث بن سليمان الذي قضى طيلة السنوات الأولى من الخلافة العبّاسيّة، (وربّما أواخر الخلافة الأمويّة) كان حريصاً أكثر من كلّ أسلافه على التدقيق في طبيعة الشّهود في مجلسه. وتفسّر الرّواية أنّ ما اتّخذه غوث من عمل إنّما نتج عن قلّة التثبّت من عدالة الشهود، وقد ترتّب على ذلك شيوع ظاهرة شهادة الزّور[16].
وقيل إنّ غوثا كان يجري تحقيقاً سريّاً حول شهود المجلس[17] رغم أنّه ليس من الواضح إن كان قد قام بذلك بنفسه أم كلّف من يراقبهم. ففي سنة 170هـ/ 786م أو نحو ذلك صار محضر المجلس يضمّ أسماء الشهود الذين تحقّق منهم صاحب المسائل وأثبت سلامة شهادتهم. وهذه الأسماء كوّنت قائمة أصبحت عنصراً دائماً في سجلّ القضاء[18].

(15) يبدو أنّ أصحاب المسائل في مجلسي ابن شبرمة (ت 144هـ/ 761م) وابن أبي ليلى (ت148هـ/ 765م) كانوا شخصيّات دائمة الحُضور مثل القاضي ذاته. انظر على سبيل المثال.، وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 106، 138. ونلاحظ أنّ وظيفة المزكّي (ومعناه حرفيّا من يقرّ عدالة الشهود) تستمدّ جذورها من منصب أصحاب المسائل ويبدو أنّها تسمية أطلقت لاحقا على نفس الوظيفة تقريبا.

(16) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 361.

(17) نفسه.

(18) نفسه، ص ص 386، 394، 395.

ومع السنوات الأخيرة للحكم الأموي إذن، أصبح واضحاً للعيان أنّ أصحاب المسائل كانوا عنصراً من عناصر مجلس قضاء كلّ مدينة يثق فيهم القاضي للتّدقيق في نزاهة الشهود الذين يثبتون بدورهم صحّة المحاضر القضائيّة والعقود وكلّ أنواع المعاملات التي قضى فيها المجلس. ولمّا كانوا أعوان القاضي فإنّهم أمناؤه أيضاً أيّ محلّ ثقته. فلقد كان هؤلاء «يبحثون بين عموم الناس» عن شهود يمكن الاعتماد عليهم وعندما يتأكّدون من نزاهة هؤلاء الشهود فإنّهم ينصحون القاضي باعتمادهم وهو ما يتمّ الأخذ به لاحقاً. وكانت نصيحة الأصحاب أحياناً تُرفض وأحياناً أخرى تقبل بعد أن يكون القاضي قد شارك في مجريات التحقيق. وحوالي سنة (212هـ/ 827م) يذكر أنّ القاضي عيسى بن المنكدر لم يأخذ بنصيحة صاحب المسائل عبد الله بن عبد الحكم إلاّ بعد أن تحقّق بنفسه من الشهود الذين استقدمهم صاحب المسائل. وقد ذكر أنّ عيسى «كان يتنكّر باللّيل، يغطّي رأسه ويمشي في السّكك يسأل عن الشّهود»[19].

ومتى تمّ قبول تزكية صاحب المسائل، كان القاضي يتولّى تعيين الشهود وهو ما عرف بالرّسم بالشهادة[20]. وما تَحَوُّل هذه العبارة إلى مصطلح شائع في ميدان القضاء بحلول سنة 190هـ/ 805م إلاّ إشارة إلى بداية أسبق في الزمن لعلّها تعود إلى منتصف القرن الثاني (نحو 770م) إن لم نقل قبل ذلك، لأنّ هذا الاستعمال الاصطلاحي الدّقيق لا يمكن أن يكون قد نشأ قبل أن تكون سبقته ممارسة واقعيّة بمدّة زمنيّة طويلة نسبيّاً.

ومهما يكن من أمر، فإنّ عمل صاحب المسائل لا يقف عند إيجاد شهود موثوق بهم والنّصح باعتمادهم، بل كثيراً ما كان يراقب بانتظام الشهود المعيّنين للتأكّد من قدرتهم على مواصلة القيام بمهامهم. ويذكر أنّه لما عيّن لهيعة بن عيسى قاضياً سنة 199هـ/ 814م، اختار سعيد بن تليد صاحباً لمسائله. وأمره أن يجدّد السؤال عن شهود المجلس في كلّ ستّة أشهر. ويقال إنّ سعيد بن تليد تلقى موافقة

(19) نفسه، ص 437.
(20) نفسه، ص 422 (تقرأ مرسوم وليس بموسوم)، ص 494.

القاضي على تعيين ثلاثين من هؤلاء الشهود[21]. ولكنّه كلّما ثبت أنّ أيّما شاهد من الشّهود قد انساق وراء سلوك ينزع عنه أهليته كان يعزل ويمحى اسمه من قائمة الشهود. وقد رفعت عن أحد الشهود الأهليّة وتمّ عزله لأنّه كان يقول بالقدر[22] يعني أنّه كان من أتباع مدرسة كلاميّة على صلة بالمعتزلة.

وتبدو مصادرنا أقلّ وضوحاً في وضع **شهود المجلس** ودورهم الدّقيق في المرحلة المبكّرة. ويمكن أن نقول باطمئنان إنّ شهادة الإثبات لم تكن إلى حدود منتصف القرن الثاني للهجرة (نحو 770م) محدّدة نوعاً ما. ففي هذه الفترة نقرأ أنّ القضاة كانوا أحياناً يقبلون شهادة شاهد واحد في حالات استوجبت لاحقاً شاهدين اثنين، فالقاضي الكوفي ابن شبرمة الذي تولّى مهمّة القضاء طيلة السّنوات 130هـ (747م وما بعدها) قد وصل به الأمر إلى قبول شهادة امرأة لزوجها ضد طرف ثالث[23] وهو ما يتعارض تماماً مع المعايير التي ستضبط لاحقاً. وعلى النحو نفسه قبل ابن أبي ليلى وهو أحد معاصري ابن شبرمة وأحد زملائه، كتاب القاضي إلى القاضي دون أن يكون مختوماً من شهود المجلس[24] ومثل هذه الممارسة ستصبح في الفترات اللاّحقة مرفوضة[25] تماماً. فبنهاية القرن الثاني للهجرة (أي بداية القرن التاسع ميلاديّا) أصبح الشهود يمثّلون جهازاً قائم الذات لن يعرف لاحقاً تغييرات هامّة. وقد صارت الشهادة الشفويّة أساس نظام الأدلّة تنازع من حيث القوّة الشهادة المكتوبة التي لم تكن بمفردها وفي حدّ ذاتها كافية كدليل إثبات. وبنهاية القرن الثاني للهجرة إن لم يكن قبل ذلك وقع الإجماع على أنّ كل الوثائق يجب أن

(21) نفسه، ص 422.

(22) نفسه.

(23) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 80.

(24) نفسه، ج III، ص ص، 133، 137، رغم أنّ هذه الرّواية تتناقض في الصّفحة 134 مع أخرى تشير إلى أنّ ابن أبي ليلى وافق فعلا على هذا النوع من الوثائق المكتوبة وأصرّ عليها.

(25) حول التغييرات اللاّحقة التي شهدها الفقه المالكي بالأندلس والمتعلّقة بالإجراءات المعتمدة في الكتب التي يرسلها القاضي إلى القاضي، انظر:
Wael Hallaq, «Qāḍī's Communicating», at 453 ff.

تقوم على شهادة شاهدين اثنين على الأقلّ حتى يتمّ اعتمادها. والرّاجح أنّ قرارات القضاة في هذه الفترة أيضاً كانت تتطلّب شهادة شهود المجلس وختمهم، وهم شهود عدول يجلسون بالمجلس وكان حضورهم ذو الطابع الإجرائي يهدف إلى إقرار السّلوك المشروع لكلّ طرف من الأطراف.

وتفيد الرّوايات التاريخيّة أنّ الشهود مهما كانت أنواع عملهم أصبحوا عنصراً قارّاً بالمجلس بحلول نصف القرن الثاني للهجرة (نحو 770م)، وكانوا أيضاً يمثّلون موظّفين لدى القاضي تُجري عليهم رواتب وكانت ميزانيّة مجلس القضاء تخضع لإشراف القاضي المباشر. ويذكر أنّه في السنوات الأولى من 140هـ/ وأواخر 750م، كان القاضي البصري سوّار بن عبد الله يجري رواتب ثابتة تصرف للأعوان والشهود[26]. وما ذكر هذا الخبر في كتب التاريخ والتراجم إلاّ دليل على طرافته وجدّته. ويقدّم سوار في الأخبار التاريخيّة باعتباره قاضياً سعى إلى تعظيم منزلة مجلس القضاء في عيون العامّة بإبراز هيبته ومصداقيته[27]. إلاّ أنّ هذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ المنزلة الاجتماعيّة لشهود المجلس كانت متواضعة على أيّ نحو من الأنحاء. إذ تمكّننا المصادر من الاستنتاج أنّ هؤلاء الشهود انتموا أساساً إلى الفئات الغنيّة التي تضافرت فيها الهيبة الاجتماعيّة مع قيمة النزاهة في ميدان القضاء. وفي الجملة يبدو أنّهم كانوا ينتمون إلى طبقة اجتماعيّة أعلى من تلك التي ينتمي إليها القضاة عادة. ففي سنة 212هـ أو نحو ذلك (حوالي 827م) اختار ابن عبد الحكم بوصفه صاحب المسائل عدداً من الشّهود لمجلس القاضي عيسى بن المنكدر، فعرّض نفسه والقاضي أيضاً إلى تهمة خطيرة هي «الحطّ من قيمة الشهادة» لأنّه أقحم في دار القضاء أناساً لاً يليقون بها أي أناساً لا تتوفّر فيهم المنزلة الاجتماعيّة المرموقة ولا يملكون جاهاً مثل الخيّاطين وأصحاب الدكاكين وغيرهم[28].

ولقد تدعّمت هيبة مجلس القضاء وسلطته بحضور عدد من أهل العلم

---

(26) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 58.

(27) نفسه.

(28) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 436.

بالشّرع. وهؤلاء هم **الفقهاء والمفتون** الذين انصرفوا بداعي الورع أساساً إلى التفقّه في الشّريعة الدينيّة وهي معرفة أكسبتهم ما كنت قد سمّيته في مكان آخر بالسّلطة المذهبيّة[29]. وكثيراً ما كانت المصادر غير دقيقة سواء أكان هؤلاء الفقهاء دائمي الحضور بالفعل في المجلس أم بخلاف ذلك. غير أنّنا نعلم أنّ القضاة منذ بداية القرن الثاني للهجرة (نحو 720م) قد تمّ حثّهم على استشارة هؤلاء العلماء، وأنّهم كثيراً ما فعلوا ذلك فعلاً بحلول السنوات 120هـ/ 740م[30]. فمن خلال غزارة الكتابات المتأخّرة في هذا الشأن يمكن أن نؤكّد بشيء من الطّمأنينة أنّ الفقهاء كانوا يستشارون بانتظام في القضايا الهامّة والمسائل الفقهيّة العسيرة رغم ندرة الشواهد الدّالة على حضورهم الدائم داخل مجلس القضاء (بيد أنّ غياب هذه الشواهد لا يدلّ بالضّرورة على أنهم لم يتردّدوا على المجالس) إلاّ أنّنا نرجّح أنّهم كثيراً ما حضروا مجالس القضاء مصحوبين في أغلب الأحيان بطلاّب علم أو متدرّبين يطمحون إلى كرسيّ القضاء في المستقبل. والمؤكّد أنّه منذ البدايات الأولى، وحتى عندما كان الفقه الإسلاميّ في طور النشأة خلال القرن الأوّل للهجرة، كان القضاة الأوائل والقضاة قد تعوّدوا على استشارة «أهل الذّكر» فيما استعصى عليهم من مسائل[31]- وهي ممارسة حثّ عليها القرآن نفسه، وبعبارة أخرى ظلّ الفقهاء لعدة قرون عنصراً دائم الحضور في المجلس وإن لم يكن ذلك حضوراً ماديّاً داخله- فعند غيابهم عن المجالس درج القضاة على الكتابة إليهم لمشاورتهم في المسائل الفقهيّة التي استعصت عليهم. ورغم أنّ القضاة لم يكونوا مطالبين شرعاً بالتقيّد بآراء الفقهاء الدقيقة، فإنّهم في الواقع كانوا يعملون بها في أغلب الأحيان.

لقد كانت هذه الممارسة إذن متداولة دون أن تتّخذ شكلاً رسمياً من السلطة القائمة وكان الأمر على هذا النحو في الشرق على الأقل. أمّا في الأندلس فقد كانت استشارة الفقهاء - الذين اصطلح على تسميتهم بالمشاورين، أمراً لازماً. إذ

(29) Hallaq, *Authority*, ix, 166-235 (**السلطة المذهبية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007).

(30) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 423، ج III، ص 86.

(31) انظر الباب الثالث، الفصل الأوّل، سابقا.

صار ذلك من قبيل التقاليد الرّسميّة التي يؤكّد عليها المتفقّهون والسّلطة السياسيّة كلاهما. وفي العموم كان قرار القاضي الأندلسي باطلاً إذن دون موافقة «المشاورين» مسبقاً.

وقد تكون هذه الممارسة بدأت قبل منتصف القرن الثاني للهجرة عندما بسط الأمويّون نفوذهم بالأندلس إثر هزيمتهم على أيدي العبّاسيّين بالشرق، إلاّ أنّه ما من شكّ في أنّ الطبيعة الإلزاميّة لجهاز **«المشاور»** تأسّست مع بداية القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد. ويبدو خلال هذا القرن والقرن الموالي له أنّ عدد المشاورين لكلّ قاض من القضاة قد تنوّع حسب الزمان والمكان وإن كان عددهم قد استقرّ إثر ذلك فتمّ الاتّفاق على اثنين لكلّ مجلس. وكما هو الحال في الشرق كان المشاورون مفتين يختارهم القاضي لإتقانهم علم الشريعة. (وهذا ما يفسّر سبب قيام الجزء الأكبر من أدبيّات الفتوى التي بلغتنا على آراء أصدرها بالأساس المفتون لفائدة القضاة).

لقد تضمّنت مجالس القضاء في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد إلى جانب **الشّهود والحجّاب والفقهاء** عدداً آخر من الموظّفين كانوا يعرفون هم أيضاً **بأعوان القاضي**، وكانت وظيفة طائفة منهم تتمثّل في البحث عن بعض الأشخاص وإيقافهم لأنّهم متّهمون بجرم معيّن أو الإتيان بأشخاص أقيمت عليهم الدّعوى. وقد كانوا يكلّفون من قبل القاضي أيضاً بالبحث عن شهود قد يكونون شاهدي عيان على جرم معيّن، وقد يقوم صاحب المسائل بنفسه أحياناً ببعض هذه الوظائف رغم أنّه يوجد ما يجعلنا نعتقد أنّ مجالس القضاء الكبرى التي تنظر في عدد كبير من القضايا كانت تضمّ موظّفين آخرين مكلّفين بمثل هذه المهام على وجه الخصوص. فاختصّ بعضهم بمناداة العموم واصطلح على تسميتهم **«بالمنادين»**. وكانوا عادة يذهبون إلى الأسواق والسّاحات العامّة ليبلّغوا الناس بما ينظر فيه المجلس آنذاك من مسائل. وكانوا يدعون بعض الأشخاص إمّا بوصفهم شهوداً أو متّهمين للمثول أمام القاضي. ثمّ إنّهم كانوا في بعض الأحيان يتولّون إعلام العموم بما يصدر عن القاضي من قرارات ففي سنة 226هـ/ 840م وفور تعيين محمّد بن اللّيث قاضياً على الفسطاط أرسل منادياً يبلغ عامة الناس أنّ كلّ من يمتلك مالاً

لأحد اليتامى أو الغائبين يجب أن يسلّمه حالاً إلى مجلس القضاء لتجنّب ما ينصّ عليه الشّرع من عقاب. وتذكر مصادرنا أنّ هذا الإعلام كان له تأثير حقيقي إذ أنّه دفع الكثير من النّاس إلى تسليم مثل هذه الأموال إلى بيت مال المسلمين[32]. وبعد ذلك بعقد من الزمان أرسل قاض آخر بنفس المدينة مناديه إلى الجامع الكبير داعياً من هم على علم بحالة من حالات خيانة الأمانة للإدلاء بشهادتهم أمامه. وكانت هذه الدّعوى ذات جدوى أيضاً لأنّها جعلت الكثير من الناس يمثلون أمام القاضي باعتبارهم شهودا[33] ومن مهامّ المنادي أيضاً أن يرسله القاضي لمجرّد إعلام الناس بأنّ المجلس منعقد وأنّ أبوابه مفتوحة لكلّ صاحب حاجة[34] وكانوا يقومون أيضاً بدور الحاجب أو الجلواز وذلك بدعوة المدّعي والمدّعى عليه الحاضرين بجوار المجلس للمثول أمام القاضي عند مجيء دورهم[35]. وبذلك أصبحت المناداة في السّاحات العامة مع منتصف القرن الثاني للهجرة (نحو 770م) ممارسة متداولة، ولا نعلم إلى أيّ مدى تواصل العمل بذلك بعد القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد.

وقد تضمّن أعوان القاضي أيضاً عدداً من «**أمناء الحكم**» الذين تمثّلت مهامّهم في المحافظة على المعلومات السريّة والأموال بل وحتّى النّقود. وكانت طائفة من هؤلاء مكلّفة بخزينة المجلس المصطلح على تسميتها بـ«تابوت القضاة». وكان عبد الله العمري أوّل قاض اقترن اسمه بإقامة تابوت القضاة خلال السّنوات 180 للهجرة (نحو 800م) عندما أمر ببنائه مقابل أربعة دنانير. وكان موضعه داخل بيت المال غير أنّ مفتاحه يظلّ عند القاضي أو أحد أمناء الحكم المكلّفين بذلك. ونحن نعلم أنّ كلّ أنواع المال قد تحفظ به وخاصة منها تلك المتعلّقة بالمتوفّين دون ورثة لهم وباليتامى والغائبين[36]. وليس هنالك ما يشير البتّة إلى كيفيّة حفظ هذه الأموال أو مكانها قبل هذا الزّمن إلاّ أنّه يمكن أن نخمّن أنّ القاضي كان يتولّى

(32) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 450.
(33) نفسه، ص ص 462-463. وانظر أيضا وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 20.
(34) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 76؛ وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 52.
(35) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 168.
(36) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 405.

حفظها بنفسه إمّا عنده أو ببيت المال دون أن ينجرّ عن ذلك أيّ إجراء منفصل، وعلى كلّ حال كان القاضي في نهاية الأمر هو المسؤول عن محتويات التابوت وعن سلوك أمنائه. فقد حبس القاضي محمد بن أبي اللّيث سلفه هارون بن عبد الله بتهمة اختلاس أمينه أموالاً كثيرة من التابوت خلال فترة توليه القضاء[37].

وكان «**القسّام**» صنفاً آخر من أصناف الأمناء تتمثّل وظيفته في تقسيم النقود والأموال على الورثة وما تنازع عليه المتنازعون من أشياء ويتمّ اختيار هذا العون عادة بناء على حذقه ومعرفته بالحساب. إلاّ أنّنا غير متيقّنين من أصول هذه الجهاز المرتبط بالمجلس رغم أنّه يمكن أن نقول باطمئنان إنّ الوظيفة ذاتها يمكن أن تكون قد انطلقت خلال النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة على أقصى حدّ (ما بين 670م و715م) ويعتبر هذا التّقدير الزمني معقولاً لأنّ تقسيم الإرث مثّل أحد المهام الأولى التي أوكلت للقضاة الأوائل عندما كانوا منشغلين بما تركه الجند الذين قتلوا في الغزوات الأولى - غير أنّنا لا نعلم بالتحديد متى بدأ القضاة في تكليف أمنائهم بهذه الوظيفة. فمع نهاية السّنوات 160هـ(نحو 780م) ولّى الخليفة المهدي قاضي الكوفة شريك بن عبد الله القسم ليقوم بالمهمّة بنفسه، ويصعب أن نجزم إن كان ذلك يفهم منه أنّ المهمّة ستسند آلياً إلى الأمناء[38].

وأخيراً وليس آخراً كان **كاتب القاضي** الذي تحدّثنا عنه في الباب السابق أحد أهمّ أعوان المجلس. وقد أصبحت مهمّته خاصية مألوفة في كلّ المحاكم في المراحل الأولى من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وكان عادة ما يجلس إلى يمين القاضي أو يساره مباشرة ويسجّل أقوال المتنازعين واعتراضاتهم وشهاداتهم وكان كذلك يعدّ وثائق قضائية بالاعتماد على سجّلات المجلس لفائدة أولئك الذين يحتاجون إلى شهادة القاضي لأمر مّا. ويبدو أن تعيين الكاتب في المجلس يمثل أوّل خطوة تتمّ عند تولّي القاضي الجديد مهامّه وكان يطلب أن تتوفّر فيه استقامة السّلوك ومعرفة الشّرع وإتقان فنّ الكتابة[39].

(37) نفسه، ص 450.

(38) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 158.

(39) Hallaq, «Qāḍī's Dīwān», 423.

ويجب أن نميّز دور **كاتب المجلس** الذي يسجّل ما يدور في مجلس القضاء عن عمل **الموثّق الخاصّ أو الشروطي** الذي يمارس عمله خارج المجلس ويحرّر وثائق شرعيّة تخصّ عقوداً تربط أطرافاً معيّنين. ويبدو أنّ وظيفة الموثق أصبحت عملاً شرعيّاً رسميّاً مع حوالي منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد أي بعد أن صارت وظيفة كاتب القاضي مألوفة بنصف قرن كامل من الزّمان. إلاّ أنّ خطواتها الأولى - التي تعود بنا إلى تولّي بعض المختصّين الأوائل كتابة وثائق قانونيّة صرف لفائدة عموم الناس- فإنها قد تضرب بجذورها في منتصف القرن الأول للهجرة (إن لم يكن قبل ذلك على أساس أنّها عادة قديمة انتشرت في الشرق الأدنى). وكنّا رأينا على سبيل المثال أنّ خارجة بن زيد الذي عاش خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الأوّل، عرف بخبرته في هذا الميدان.

ومهما يكن من أمر فإنّ الشروطي لم يكن يحضر مجالس القضاء إذ أنّ مهمّته كانت خاصة وليست عامّة على خلاف مهمّة كاتب المجلس. فلقد كان الشّروطي على عكس الكاتب، الذي يقتصر نشاطه على التدوين في سجل القضاء والنقل منه إضافة إلى أنّه يجرى عليه راتبه من القاضي مباشرة، فإنّ الشروطي كان يكتب العقود والوثائق القانونيّة بجميع أنواعها وأشكالها ويتقاضى مقابل ذلك [باعتباره مختصّاً في القانون أو الشّرع] معلوما من الأشخاص الذين يتعامل معهم خارج إطار مجلس القضاء.

وبذلك فقد تأسّست وظيفة كاتب المجلس في وقت مبكّر ولم يتطلّب تأسيس جهاز الديوان وبلوغه شكله النهائيّ وقتاً طويلاً وقد تمّ ذلك بحلول الرّبع الثالث من القرن الثاني أو إثر ذلك مباشرة (780م وما بعدها)، وكان **الدّيوان** يمثل مجمل السجّلات التي يحتفظ بها القاضي فكانت تجمع في خزانة كتب يصطلح على تسميتها بِقِمَطر[40]. ويعتبر القاضي البصريّ سوّار بن عبد الله الذي ولي هذا

(40) وكيع، أخبار القضاة، ج II، ص 159. يبدو أنّ مصطلح «قمطر» قد اتّخذ معاني عديدة حسب الزمان والمكان، ولعلّه كان يعني «مكان حفظ الكتب» وهو في سياق فقهيّ أكثر تخصيصا «زمام تسجّل فيه الوثائق». انظر على سبيل المثال محمد الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 6 أجزاء (طرابلس، ليبيا: مكتبة النجاح، 1969)، جVI، =

المنصب في السنوات 140هـ/ 760م أوّل قاض عرف بحفظ سجلّات المجلس حفظاً مطّرداً وربّما يكون منتظماً. وقد أرسى سلسلة من الإصلاحات، سعياً منه إلى تدعيم سلطة المجلس وهيبته، تتضمّن طريقة دقيقة في حفظ السجّلات المتعلّقة بشؤون المجلس[41]. لكنّ ديوانه لا يبدو على درجة كافية من الشمول ويذكر أنّ ابن شبرمة وهو معاصر له تقريباً قد بدأ عادة كتابة دعاوى المتنازعين بما في ذلك تلخيصاً لكلّ الأدلّة المتعلّقة بالقضيّة[42]. وقد ذكر الفقيه الحسام الشهيد بن مازة الذي عاش في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد أنّ أسلاف ابن شبرمة لم يتعوّدوا على تدوين أقوال أطراف النزاع بل اعتمدوا بدلاً من ذلك على ما كانوا يتذكرونه من أقوال كلّ طرف. وبالاستفادة من تأخّره في الزمن فقد أمكن لابن مازة أن يستنتج أنّ الممارسة التي أنشأها ابن شبرمة أخذها عنه القضاة منذ ذلك الوقت[43]. ويبقى مجال التوسّع مفتوحاً على مصراعيه. إذ يذكر أنّ التدوين المنتظم كما يجري في المجلس قد بدأه المفضّل بن فضّالة قاضي الفسطاط حوالي 168هـ/ 784م. ويقال إنّه وسّع محتويات الديوان، كما لم يفعل من قبله أحد، حتى ضمّ سجلّات الإرث والوصايا والديون وغيرها[44].

ويمكن أن نقول إذن إنّ ديوان القاضي قبل نهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد قد تضمّن الوثائق التّالية:

1 ـ **المحاضر والسجّلات**، أمّا المحاضر فتحيل إلى ما تمّ تدوينه من أفعال طرفي النّزاع ودعاواهما في حضرة القاضي الذي يتولّى عادة ختم هذه المدوّنات أمام الشهود حتى تكتمل ويتمّ إثباتها. وهي تحيل أيضاً على تدوين ما يصدر عن

= ص116. ويمكن أن يعرّف أيضا على أنّه «السجلّ المختوم الذي دُوّنت فيه القضايا» انظر تقيّ الدّين بن النجّار، منتهى الإرادات، تحقيق عبد المغني عبد الخالق، جزءان (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1381/ 1962)، ج II، ص 582.

(41) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 58.

(42) ابن مازة الحسام الشهيد، **شرح أدب القاضي للخصّاف، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 486.**

(43) نفسه، ص 487.

(44) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 379، وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 237.

الشهود من أقوال تثبت وقوع فعل معيّن كالبيع أو التعهّد به. ويبدو أنّ عادة كتابة مثل هذه الشهادات كانت معمولاً بها قبل منتصف القرن الثاني/الثامن للميلاد وارتبطت باسم قاضي الكوفة الفقيه ابن أبي ليلى إلى جانب غيره[45]. وقد كان قرار القاضي يعتمد على هذه المحاضر. أما مصطلح السجلات فهو يحيل على مدوّنات ختمها الشهود تضمّ محتويات المحاضر إلى جانب قرار القاضي في كلّ قضيّة ولذلك كانت المحاضر الأساس الذي تبنى عليه السجلّات[46]. ويقال إنّ كاتب القاضي المصريّ إبراهيم بن الجرّاح (نحو 205هـ/ 820م) وصف مراحل إعداد السجلّات. فهو يعدّ المحضر ويقرؤه على إبراهيم الذي يتولّى النظر فيه والتثبّت منه ثم يرى فيه برأيه فكلّما كانت الحاجة إلى اتّخاذ قرار، كان إبراهيم يطلب من كاتبه «إنشاء سجلّ في هذا الغرض». وكان الكاتب يجد عادة على ظهر الورقة بيانات كتبها القاضي إبراهيم من قبيل «أبو حنيفة يذهب إلى هذا الرأي أو ذاك» وفي السّطر الثاني «رأى ابن أبي ليلى كذا أو كذا» وفي سطر آخر «قال مالك كذا وكذا». وكان القاضي يضع سطراً تحت أحد هذه الآراء منبّهاً به الكاتب إلى الرّأي الذي سيتمّ اتخاذ القرار بمقتضاه فينشىء الكاتب السجلّ عليه[47].

2 ـ قائمة تضمّ أسماء **شهود المجلس** الذين أثبت صاحب المسائل أو القاضي أو كلاهما استقامة سلوكهم بالإضافة إلى تاريخ إثبات هذا واسم أو أسماء أصحاب المسائل. فتسجيل مثل هذه التّواريخ هامّ لأنّ القضاة، كما رأينا سابقا، كانوا يطلبون مراجعة سلوك هؤلاء الشهود بصفة دوريّة. ويبدو أنّ المدّة الفاصلة بين إثبات وآخر تمتدّ على العموم ستة أشهر وهي مدة تؤكّدها مرويات تعود إلى القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وعدّة روايات أخرى جاءت لاحقا[48].

3 ـ **سجل أمناء الوقف** وشؤون اليتامى ونفقات المطلّقات. ويتضمّن هذا

---

(45) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 136-137.

(46) الحسام الشهيد، **الشّرح**، ص 372؛ Hallaq, «Qāḍī's Dīwān», 420.

(47) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 432.

(48) نفسه، ص ص 394، 422؛ أبو نصر السّمرقندي، **رسوم القضاة**، تحقيق: م. جاسم الحديثي (بغداد: دار الحريّة للطباعة، 1985)، ص 39 وما بعدها.

السجلّ أيضاً قوائم الأوقاف وما ينفق عليها من أموال إلى جانب أسماء القائمين على المحافظة عليها ورواتبهم[49].

4 ـ **سجلّ الوصايا**[50].

5 ـ **الصّكوك** وهي تحتوي على العقود والعهود والإقرارات والعطايا والهبات والالتزامات المكتوبة وغيرها من الوثائق[51].

6 ـ نسخ من **كتب القضاة إلى القضاة** بما تتضمّنه من وثائق شرعيّة مصاحبة[52].

وقد يحتوي ديوان القاضي بالإضافة إلى هذه الوثائق أنواعاً أخرى من السجّلات مثل: سجلّ في أسماء السجناء ومدّة حبسهم، وقائمة الكفلاء والمكفولين وما تمّت به الكفالة، وقائمة في الوكلاء وفي موكّليهم وبنود كلّ توكيل وما تعلّق بذلك من دعاوى قضائيّة إلى جانب تواريخ هذا التوكيل أو ذاك[53]. وتذكر الأعمال المتأخرة هذه السجلات بغزارة وقد يكون ضمّها إلى دواوين القضاة مظهراً من مظاهر التطوّر اللاّحق إلى حدّ ما. إلاّ أنّه رغم سكوت المصادر الأولى عن ذلك، فإنّه يمكن أن نتصوّر أنّ هذه السجلات قد تكون تسرّبت إلى دواوين القضاة خلال القرن الثاني للهجرة/الثامن للميلاد أو مباشرة إثر ذلك بالتأكيد[54].

---

(49) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 355، 424، 444، 450؛ أبو القاسم السّمناني، روضة القضاة، تحقيق صلاح الدين ناهي، 4 أجزاء، (بيروت وعمّان: مؤسّسة الرّسالة 1404/1984)، ج I، ص 112.

(50) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 379، أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، 14 جزءاً (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987)، ج X، ص 284.

(51) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 136؛ الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 319، 379، الحسام الشهيد، **الشرح**، ص ص 57–62، حول الإقرارات المكتوبة، انظر:
Michael Thung, «Written Obligations from the 2nd/8th to the 4th Century», *Islamic Law and Society*, 3, I (1996), 1-12.

(52) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 410؛ السّمرقندي، **رسوم القضاة**، ص 46.

(53) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج X، ص ص 274، 291–292؛ السمرقنديّ، **رسوم القضاة**، ص ص 34، 39 وما بعدها، حلاّق، «*Qāḍī's Dīwān*»، 421، 428–429.

(54) Hallaq, «Qāḍī's Dīwān»، ص 433.

وكان **الدّيوان** يعتبر العمود الفقري للمعاملات الشرعيّة والوسيلة التي يعتمد عليها القاضي في مراجعة قراراته وكلّ المسائل والمعاملات التي نظر فيها مجلسه. فالدّيوان جسّد إذن السجلّ الكامل لعمل القاضي في المجلس ومثّل الوسيلة الأساسيّة التي ضمن العمل القضائيّ من خلالها استمراريّته. ففي منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد درج القضاة المتخلّون على تسليم دواوينهم إلى القضاة الجدد الذين حلّوا محلّهم وقد عرفت هذه العادة إثر ذلك تطوّراً تدريجياً بداية من العقد الأخير من القرن الثاني للهجرة (ما يوافق 805-815م أو نحو ذلك)، عندما صار القاضي الجديد يبدأ مهامّه بتكليف كاتبه الخاصّ بنسخ ديوان القاضي السابق. ويقال إنّ عمليّة النقل أو النسخ هي الخطوة الثانية التي ينجزها القاضي إثر توليه المنصب بعد تعيين كاتب خاصّ له. ففي سنة 140هـ/ 757م خلف غوث بن سليمان يزيد بن بلال في كرسيّ القضاء إثر وفاته مباشرة، وعندما تعذّر عليه الحصول على ديوان يزيد، توجّه إلى داره واستلمه هناك (ربما من لدن أحد أقاربه)[55]. إلاّ أنّ طريقة انتقال الديوان قد عرفت تغيّراً إثر عقود ثلاثة من الزمن. ويذكر أنّ خالد بن حسين الحارثي الذي تولّى القضاء خلال المدة الفاصلة بين 158هـ/ 774م و169هـ/ 785م، كان أحد أوائل القضاة إن لم يكن أوّلهم على الإطلاق، الذين حرصوا على الاحتفاظ بالنسخة الأصليّة لديوانهم وعلى جعل القاضي الجديد ينسخ نسختين منه بمحضر شهود العدل[56]. ولكن يبدو أنّ ما أقدم عليه الحارثي لم يتحوّل بسرعة إلى ممارسة متداولة ففي نفس هذه الفترة الزمنية تقريباً طلب القاضي عافية من الخليفة المهدي إعفاءه من مهامّه فسلّم حينئذ قمطره وهي الخزانة التي تحوي ديوانه[57]. وحتى خلال الجزء الأوّل من القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد كانت بعض الدّواوين تسلّم إلى القضاة الجدد ربّما دون أن

---

(55) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 360.

(56) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 125.

(57) علي بن المحسّن التنوخي، **نشوار المحاضرة**، 8 أجزاء (دون مكان نشر، 1971-)، جVIII، ص 151؛ الحسام الشهيد، **الشرح**، ص 86.

يقع نسخها[58] ولكن هذه الممارسة سرعان ما ستعرف تغيّراً عندما يصبح نقل ديوان القاضي السّابق قاعدة معمولاً بها.

ومهما تكن طريق نقل الديوان فإن الاطلاع على سجلات القضاة السّابقين كان أمراً أساسيّاً لا لضمان مواصلة عمل القاضي الجديد في النظر في القضايا التي لم يقع فضّها بعد فحسب وإنما أيضاً لمراجعة عمل القضاة السابقين ولا سيما من سبقهم من القضاة مباشرة. وكانت هذه المراجعة يستدعيها في العادة إمّا تظلّم بعضهم من القاضي السابق وإمّا ريبة لها ما يبرّرها لدى القاضي الجديد في إمكان تورط القاضي السابق في الفساد أو الارتشاء أو أيّ شكل من أشكال الحيف. فلقد سمح الاطّلاع على الدّواوين من مراجعات قضائية في الإسلام اتخذت دوراً أساسيّاً يشبه بعض الشيء ما يعرف بالاستئناف في الأنظمة القضائيّة الغربيّة.

ونعود في النهاية إلى القاضي ذاته الذي مثّل العمود الفقريّ للمجلس. فلقد توفّرت لنا خلال البابين الثاني والثالث أكثر من مناسبة لنناقش التطوّر في منصب القاضي ومهامّه. وقد رأينا في حينه أنّ منصب القاضي شهد في أواخر القرن الأوّل للهجرة/ السابع للميلاد درجة من التخصّص حيث أصبح منصب القضاء يقتصر شيئاً فشيئاً على المسائل الفقهيّة وينفصل عن المسائل المتعلّقة بصورة مطلقة بالإدارة والشرطة والمسائل الماليّة. وبهذا التطوّر أصبح القضاة يمثّلون حلقة منفصلة من السلطة، وهي طبقة من الموظفين على ارتباط كبير بتنامي استقلال مجال الفقه. ووصفنا هذا الارتباط بكونه كبيراً لأنّ المهامّ غير القضائيّة في الثّقافة الإسلاميّة لم يتمّ استبعادها نهائيّاً ودون رجعة من مجال واجبات القاضي حتى إلى حدود منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد إن لم يكن بعد ذلك. ففي السنوات 150 للهجرة/ 770م عيّن الخليفة المنصور سّواراً قاضياً على البصرة وإماماً لها في الصّلاة ورئيساً لشرطتها كذلك[59]. كما عُيّن إبراهيم بن إسحاق نحو سنة 204هـ/

(58) ابن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق حامد عبد المجيد، جزءان، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1966)، ج II، ص 269.

(59) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 60.

819م قاضياً على الفسطاط وقاصّا بها أيضاً[60]. إلاّ أنّ وظيفة القضاء صارت على وجه العموم تقتصر شيئاً فشيئاً منذ أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد على المهامّ التي ستعتبر خلال عدّة قرون لاحقة جوهر عمل القاضي. ولم يكن هذا التطوّر مجرّد مسألة تخصص بل كان يعكس أيضاً تنامي حرفيّة القضاء وهو ما أكّده اهتمام السلطة المتزايد بسلسلة مراتب القضاة وبتعيينهم وإقالتهم ولم يكن اهتمام الدّولة برواتب القضاة سوى مؤشّر لا يقلّ أهميّة عمّا سبق يدلّ هو أيضاً على تطوّر هذه الظاهرة.

لقد كان القضاة قبل أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد في العموم موظّفين جزئيّاً لدى السلطة حتى وإن قاموا بأعمال غير قضائية أخرى. إذ تتيح لنا الإحالات المتناثرة في المصادر أن نستنتج أنّ عدداً كبيراً منهم -إن لم نقل أغلبهم- كان لهم مهن أخرى يبدو انها أعمال يدويّة أكثر منها ذهنيّة. فقد كانت أنسابهم التي تمثل جزءاً من أسمائهم الكاملة تشير إلى ما مارسوه من مهن يدويّة وغيرها من المهن التي لا علاقة لها بالقضاء[61]. فقد كان القاضي المصري خزيمة ابن إبراهيم على سبيل المثال يعمل الأرسان وتؤكد المصادر أنّه واصل ممارسة هذه الحرفة خلال مدة قضائه (نحو135هـ/ 752م). وبالفعل يذكر أنّ رجلاً اقترب منه خلال جلسة قضائية وطلب منه أن يبيعه رسناً لفرسه فقام أبو خزيمة إلى منزله (الذي لم يكن بالتأكيد بعيدا) فأخرج رسناً فباعه ثمّ باشَرَ مجلسه[62]، إلاّ أنّه بمرور الوقت ظهر ميل بين صفوف القضاة (أو من يأملون في تولّي القضاء) إلى امتهان أعمال متعلّقة بالممارسة الفقهيّة لعلّ أهمّها (تعليم القرآن أو مواضيع أخرى) أو في أغلب الأحيان نسخ الكتب والمخطوطات. ويذكر أنّ قاضي الكوفة شريك بن عبد

---

(60) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 427.

(61) Hayyim Cohen, «The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1970): 16-61.

(62) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 233-234.

الله كان في منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد أو إثر ذلك يتولّى نسخ الكتب وتعليم القرآن وضرب اللّبن وبيعه[63] وعلى النحو ذاته كان محمّد الخوارزمي ناسخاً للكتب بالعراق قبل أن يعيّن قاضياً على الفسطاط سنة 205هـ/ 820م[64].

لقد ارتفعت رواتب القضاة بسبب تزايد حرفيتهم ونتيجة لذلك أيضا: فقد تخلّوا تدريجيّاً عن الحرف الأخرى واقتصروا على وظيفة القضاء فحسب، ويبدو أنّ القضاة ظلّوا حتى العقد التاسع من القرن الأوّل، يتلقّون العطايا على أن نميّز بينها وبين ما يحصلون عليه من رواتب، تحيل عليها العبارة المعروفة «أُجْرِيَ عليه». فخلال خلافة الوليد (الذي حكم بين 86هـ/ 703م–96هـ/ 714م) كان قاضي دمشق يتلقّى كلّ شهر عطيّة سخيّة تبلغ 200دينار[65]، وكانت هذه العطيّة مرتفعة ارتفاعاً كبيراً لا مثيل له حسب ما وصلنا من مصادر وقد يعود ذلك إلى أنّ الرجل كان قاضي عاصمة الخلافة. وعلى نقيض ذلك فقد كان معدّل رواتب قضاة مصر نحو سنة 140هـ/ 757م، أي في مرحلة متأخّرة، يقارب 30 ديناراً في الشهر رغم حديث بعض المصادر عن رواتب أقلّ في نفس هذه الفترة[66]. ورغم ذلك فإنّ هذا الدخل كان أفضل بكثير من متوسّط راتب أيّ صاحب صناعة أو حرفة ويبدو أن الدخل الشهريّ للخائط أو الطرّاز خلال هذه الفترة لم يكن يتجاوز عشرة دنانير[67]، في حين أنّ العائلة الواحدة كانت تحتاج ما لا يقلّ عن 60 ديناراً سنويّاً لضمان مستوى متوسّط من العيش في ذلك الوقت[68]. ويبدو أنّ رواتب القضاة قد ارتفعت بصفة لافتة مع نهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وهو ما يقوم دليلاً على أنّ مسار الحرفيّة في مجال القضاء قد بلغ درجة هامّة من النّضج. فلقد كان الفضل بن غنيم، قاضي الفسطاط يجرى عليه 168 ديناراً في الشهر في سنة

(63) نفسه، ج III، ص ص 150-151.
(64) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 449.
(65) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 202.
(66) نفسه، ج III، ص ص 233-235.
(67) نفسه، ج III، ص 169.
(68) نفسه، ج III، ص 246.

198هـ/ 813م[69] وهو دخل مرتفع على اعتبار أنّ هذا القاضي من قضاة النّواحي. وتذكر المصادر أنّ هذا الرّاتب غير مسبوق بالنسبة إلى قضاة مصر[70] إلاّ أنّه أصبح يمثل تقريباً معدّل ما يجرى على القضاة لاحقاً. وبذلك يمكن أن نعتبر معدّل الدّخل هذا مؤشّراً على تنامي التخصّص في وظيفة القضاء والحرفيّة فيه، حيث أصبحت مع نهاية القرن الثالث للهجرة/ التاسع ميلاديّاً مطمعاً كبيراً يمثّل مصدراً ممكناً للارتشاء وسبباً لتهافت العلماء عليه على اختلاف مراتبهم.

إنّ التخصّص الذي نعنى به حرفيّة منصب القضاء أصبح يشير، مع بداية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد وفي أواسطه بالتأكيد، إلى أنّ مهام القاضي قد ضبطت ضبطاً نهائيّاً. فقد تخلّى القاضي عن مهامّ القصّ والشرطة وجمع الضرائب على العموم في حين صارت النزاعات على اختلاف أنواعها هي مجال عمله الجوهريّ. وفضلاً عن تحكيمه في النزاعات وضبط الأحكام وتنفيذها[71]، فإنّه كان يشرف على أعمال كلّ معاونيه - أي الكاتب وصاحب المسائل وأمناء الحكم والمنادي. غير أنّ مهامّه لم تستبعد نهائياً بعض المهامّ التي تداولها القضاة في المراحل الأولى. ولذلك كان القاضي بصفة مباشرة أو غير مباشرة يشرف (1) على الأوقاف، في مستوى وضعها الماديّ وصيانتها كما يشرف على من يقوم بتدبير شؤونها[72]، (2) ويسهر على رعاية الأيتام وذلك بتدبير شؤونهم المادية والعناية بمعاشهم عموما[73]، (3) ويهتمّ بمال الغائب ومال من لا ورثة له[74]، (4) ويسمع رغبة من يرغبون في اعتناق الإسلام من أهل الدّيانات الأخرى ويختم على كتب تشهد لهم بذلك[75]. (5) ويعتني بالأعمال ذات الصّبغة العامّة (6) وكان في أحيان

(69) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 421. وحول مرتّبات أخرى، انظر المصدر السابق، ص 435 ووكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 187، 242.

(70) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 421.

(71) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 415؛ ج III، ص ص 89، 135.

(72) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 383، 424، 444، 450.

(73) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 58؛ الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 444.

(74) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 58؛ الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 444.

(75) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 65.

كثيرة يؤمّ المسلمين في صلاة الجمعة والصلاة على الموتى ويعلن عن رؤية الهلال عند نهاية شهر رمضان.

3 ـ مجالس القضاء الإضافيّة:

في نفس الفترة تقريباً التي أنشأ فيها العباسيّون سلماً قضائياً مركزيّاً، ظهر نوع جديد من المحاكم على هامش محاكم الشريعة. وهي **محاكم المظالم** التي أقامها الولاة والوزراء باسم الخليفة نظريّاً ويفترض أنها تنظر فيما اقترفه أعوان الدولة من مظالم. ويسمح لهم نظرياً أيضاً بإقامة العدل والمساواة باسم الخليفة حسب السياسة الشرعيّة. ورغم أنها كانت تمثل في الحقيقة أحياناً سلطة الخليفة المطلقة وتدخّله في الشّريعة، حتى وإن كان ذلك هامشيّاً. نقول هامشيّاً لأنّ أحكام هذه المحاكم كانت محدودة وظرفيّة: إذ أنّها لم تكن دائمة أو ثابتة كما هو شأن محاكم الشريعة.

إلاّ أنّه يجب أن نذكّر بأنّ الطبيعة المخصوصة لهذه المحاكم غير واضحة المعالم، ولا سيما خلال مرحلة النشأة - وتبدو المصادر شحيحة حول مؤهّلات القضاة الذين يشرفون على هذه المحاكم بَلْ تبدو شحيحة أكثر حول الإجراءات والأساليب التي يقع اعتمادها. وكان هؤلاء القضاة عموماً يميلون إلى تطبيق إجراءات قانونيّة أكثر تنوّعا، على كلّ حال، من تلك التي يعمد إليها القضاة في المحاكم الشرعيّة. ويبدو أنّهم كانوا يوظّفون إجراءات أقلّ صرامة بكثير فقد كانوا يقبلون مثلاً الإرغام والمحاكمات المقتضبة وقد كانت عقوباتهم، فضلاً عن ذلك تتجاوز حدود ما نصّت عليه الشريعة، حيث كانوا يطبقون العقوبات الجزائية في القضايا المدنية أو يمزجون العقوبات المدنية بالجنائية في نفس القضيّة.

ولم تكن محاكم المظالم بكلّ المقاييس تمثّل تجاوزا للمحاكم الشرعيّة بقدر ما كانت تكملة لأحكامها. فلمّا كانت محاكم المظالم فضاء لتحقيق العدل حيث يبدو الخليفة راعياً للعدالة، فإنّ مجالات عملها كانت تضم أربعة عناصر جوهريّة:

(1) النظر في المظالم والتجاوزات المرتكبة في أداء المؤسسات العامّة، مثل جمع الضرائب بطريقة جائرة أو قائمة على العسف أو عدم تسديد أجهزة الدولة للرواتب.

(2) النظر في الشّكاوى المرفوعة ضدّ موظّفي الدولة الذين انتهكوا حدود مسؤولياتهم وارتكبوا تجاوزات في حقّ المصلحة العامّة مثل الاستحواذ على الأموال الخاصّة.

(3) الإنصات إلى المظالم المرفوعة ضدّ قضاة الشريعة والمتعلقة بالأساس بسلوك هؤلاء، بما في ذلك سوء استغلال مناصبهم والارتشاء (لم تكن محاكم المظالم لتدعي لنفسها صلاحيّة الإنصات إلى الدّعاوى المرفوعة ضدّ قرارات محاكم الشّريعة، التي كانت، كما رأينا، نهائيّة في مجمل أحوالها)[76].

(4) وتنفيذ أحكام المحاكم الشرعيّة التي تعذر على القاضي تطبيقها.

إنّ الإحالات على محاكم المظالم في مصادرنا شحيحة. ويبدو أنّها انطلقت بالتأكيد بعد منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد خاصّة خلال خلافة المهديّ (158هـ/ 775م-169هـ/ 785م). ويمكن أن تكون مهمّتها النظر في مسائل خارجة عن دائرة القضاء غير أنّ مصادرنا تقدم هذه المحاكم على أنّها ضرب من التعويض المؤقّت للمحاكم الشرعيّة وخاصة خلال الفترات التي يكون فيها كرسيّ القضاء شاغراً في بعض المدن أو النواحي. فأوّل إحالة على المظالم في نواحي مصر على سبيل المثال تعود - على ما نعلم - إلى سنة 211هـ/ 826م. ففي هذه السّنة أصبح كرسيّ القضاء شاغراً بعد وفاة القاضي إبراهيم بن الجرّاح. ولمّا تعذر على والي مصر عبد الله بن طاهر إيجاد قاض، ولّى عطاف بن غزوان قضاء المظالم. وبمجرّد أن قبل القاضي عيسى بن المنكدر العمل بمصر، أقيل عطّاف مباشرة بعد أن عمل بها أقلّ من سنة من الزمان. ومرة أخرى قيل إنّه لمّا أقيل عيسى من منصبه سنة 215هـ/ 830م، صار كرسيّ القضاء شاغراً بمصر فعيّن محمّد ابن عبّاد قاضياً على المظالم لمدة سنة إلى أن تولّى هارون بن عبد الله كرسيّ قاضي الشريعة. وبالفعل كانت مصر إثر ذلك - ما بين 270هـ/ 883م و277هـ/ 890م وما بين 280هـ/ 893م و292هـ/ 904م، خاضعة تماماً لقضاء المظالم بسبب شغور

(76) لنقاش عامّ حول مراجعة القضاة لأحكام من سبقهم، انظر:
David Powers, «On Judicial Review in Islamic Law», *Law and Society Review*, 26 (1992): 315-341.

كرسيّ القضاء على ما يبدو (أو على الأقلّ لعدم قبول أيّ قاض تولّى المنصب)[77].

وبالاعتماد على التجربة القضائيّة بمصر خلال القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد بدا أنّه يوجد تطابق بين محاكم المظالم ومحاكم الشريعة. فأوّلاً وقبل كلّ شيء لم تؤسّس محاكم المظالم خلال هذه الفترة باعتبارها تكملة لمحاكم الشريعة بل معوّضة لها. ولم يكن هذا التعويض حسب كلّ المؤشّرات بداعي تدخّل الخليفة في مجال القضاء وإنّما بسبب غياب رجال تتوفّر فيهم الكفاءة أو يبدون استعداداً لتولي منصب قضاة الشريعة. فإذا كان المقصود من هذا التعويض سدّ الشغور الذي تركه غياب محكمة الشريعة فمن المنطقيّ أن نقبل بأن هذه المحاكم كانت تقضي في نفس المسائل التي كانت في العادة من اختصاص محاكم الشريعة. ثانياً كانت بعض محاكم المظالم تتألّف من قضاة الشّريعة ليس غير. ففي سنة 270هـ/ 883م عيّن محمد بن عبده على محكمة المظالم لمدّة سبع سنوات، إلاّ أنّه دُعي سنة 292هـ/ 904م لضمّ منصب المظالم إلى جانب قاضي الشريعة[78]. وكانت مثل هذه التعيينات، ولا سيما، تعيينات قضاة الشريعة على محاكم المظالم، ظاهرة مألوفة خلال تاريخ الإسلام. وثالثاً كان لقاضي الشريعة، على الأقلّ من خلال التجربة بمصر التي نحن بصددها والتي تمثل نموذجاً جيّداً للتطابق القضائيّ بين المحكمتين، الحقّ في إلغاء قرارات قاضي المظالم. فعندما عيّن هارون قاضياً سنة 216هـ/ 831م، راجع أحكام محمّد بن عبّاد قاضي المظالم و«ألغى الكثير منها»[79]. وقد يكون سبب هذه المراجعة القضائية مرتبطاً بعدم كفاءة ابن عباد القضائيّة، والراجح أنّها ردّة فعل على التساهل الكبير في إجراءات المظالم وطبيعة العقوبات التي تفرضها مثل هذه المحاكم، وعلى كلّ حال، كان مجلس الشريعة الرسميّ والمسيطر هو مجلس قاضي الشريعة خلال كامل فترة النشأة وما بعدها. وكانت محاكم المظالم ظرفيّة وسريعة الزّوال.

(77) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 432-433، 441، 479-481.

(78) نفسه، ص ص 480-481.

(79) نفسه، ص 441.

الباب الخامس

السّلطة النبويّة وتعديل نمط التعليل الفقهيّ

1 ـ السنّة العمليّة في مقابل الحديث النبويّ:

لقد بات من الواضح الآن أنّ مفهوم السنّة النبويّة كان على مدى أكثر القرن الأوّل للهجرة جزءاً لا يتجزّأ من السّنن، أي سلوكاً نموذجيّاً ملزماً أسّسته قائمة طويلة من الأسلاف المبجّلين. فلم تكن الإحالة إلى السنّة والسنّة الماضية تعني الرّسول ﷺ فحسب، بل كانت في حالات عديدة تعني أصحاب سنن أخرى باعتبارهم أفراداً معيّنين. وكثيراً ما كانت السنّة تحيل إلى السّلوك الجماعيّ لأفراد ينتمون إلى أجيال متعاقبة، علماً وأنّ كلّ هؤلاء كانوا أعلاماً بارزين جوّزوا بأعمالهم سنة سابقة فمنحوها بذلك تأييدهم الرسميّ. وصار الرّسول ﷺ نفسه كما رأينا سابقاً المصدر النهائيّ للكثير من سنن العرب لأنّه لم يزل على تبنّيها، (وهو ما صار يعرف لاحقاً بالنّوع الثالث من أنواع السّنن النبويّة ويسمى بالسكوتي أمّا النّوعان الآخران فقد قاما على أقوال الرّسول أوّلاً وأفعاله ثانيا). وبعبارة أخرى صار النبي محمّد ﷺ في الثقافة الإسلاميّة مؤسّس سنن عديدة انفصلت في نهاية الأمر عن ماضيها السابق للإسلام لتكوّن جزءاً أساسيّاً من السنّة النبويّة.

إنّ التزايد المطّرد الذي عرفته سلطة الرّسول يعني أيضاً إسقاط سنن ظهرت بعد حياة الرّسول ﷺ وتأصيلها عبر إسنادها إليه. فالممارسات الفقهيّة والمذاهب العقديّة التي تعود في أصولها إلى مدن وأقاليم عديدة بالأراضي المفتوحة، والتي قامت بالأساس على نموذج الصّحابة، بدأت تجد ما يمثلها ويعبّر عنها في السنّة

النبويّة. إذ الرّجوع بنموذج الصّحابة إلى التجربة النبويّة إنّما تمّ من خلال مرور رواية الحديث بمراحل طويلة ومعقّدة وقد مثّل جمع الصّحابة لأقوال الرّسول ﷺ وأعماله جزءاً من هذه الرّواية. أمّا الجزء الآخر فتمثّل في إسناد الحديث إلى الرّسول ﷺ عبر سلسلة من الثّقات لتنتهي في الأخير إلى أحد الصّحابة. فإنشاء كمّ كبير من الأحاديث - بما في ذلك نحت لأحاديث ذات علاقة ضعيفة بتواصل الممارسة الفقهيّة التي عرفها الفقهاء - صار ينافس لا سنن العرب والخلفاء والصّحابة فحسب وإنّما أيضاً سنن الرّسول ﷺ التي أصبحت أساس الممارسة الفقهيّة.

وقبل أن نسترسل، وجب أن نوضّح نقطة جوهريّة تتعلّق بتكاثر الأحاديث النبويّة. إذ يبدو أنّ الدّراسات الحديثة قد أجمعت إلى حدود وقت قريب، على أنّ ظهور هذا الجنس عبّر عن بروز التّشريع الإسلاميّ من خلال منابع دنيويّة يسمّيها شاخت ممارسات الأمويّين «الإداريّة» والتي أقاموا عليها العمل[1]. وبعبارة أخرى لم يكن من المتاح أسلمة التشريع إلاّ بخلق صلة بين الممارسات الاجتماعيّة وأقوال الرّسول ﷺ التي يطلق عليها تسمية «الحديث»، ولا يمكن التسليم بصحّة هذا الفهم إلاّ إذا نحن قبلنا أنّ السّنن التي ظهرت قبل الحديث النبويّ لم يكن المسلمون الجدد يعتبرونها ذات طابع دينيّ أي أنّها كانت منفصلة عن أيّ عنصر دينيّ يمكن نعته بأنّه إسلاميّ مهما كان هذا العنصر بسيطاً. غير أنّ هذا الأمر لا يمكن التّسليم به في أيّ حال من الأحوال لأنّ السنن التي تحتوي احتواء واسعاً على سيرة الرّسول وسنته، كانت ذات طابع دينيّ إلى جانب كونها مستلهمة من فهم المسلمين الأوائل للإسلام، ناهيك وأنّها تحوي سنن الصّحابة والخلفاء الأوائل التي يجب أن تعتبر في حدّ ذاتها تجسيداً للتجربة الدينيّة للإسلام. ولمّا كانت هذه السّنن وتأويلها يمثلان أشكالاً أوليّة للإسلام فإنّهما لا يقلاّن قيمة من حيث مضمونهما الإسلاميّ عن غيرهما من الأشكال اللاّحقة. ثمّ إنّ حركيّة السّنن وتحوّلها المتواصل إنّما هو أمر بديهيّ، لكنّ رفضها على أساس أنّها غير دينيّة أو غير إسلاميّة لمجرّد كونها شهدت تغييرات هامّة أفقدتها كلّ صلة تربطها بما سيتأسّس لاحقاً من أشكال دينيّة، إنّما هو سوء فهم للدّلالة التاريخيّة لقرن الإسلام الأوّل.

---

(1) Schacht, *Origins*, 190-213; Schacht, *Introduction*, 23-27.

فإذا قبل المرء أنّ أبا بكر الصدّيق وعمر بن الخطّاب على سبيل الذكر لا الحصر وهما الصّحابيّان الجليلان قد أقاما سننهما من وحي الفهم السّائد للقرآن والرّسالة النبويّة - إذ فهما على أفضل وجه ما سعى الرّسول والإسلام إلى تحقيقه - فإنّ المرء لا يستطيع أن يقول إنّ هذه السنن كانت ذات طابع دنيويّ وهي بذلك تفتقر إلى المضمون الإسلاميّ والدينيّ. فالقول بهذا الأمر يجعل الإسلام هيكلاً متكلّساً، وينفي عنه أيّ عنصر لا ينسجم مع تصوّرنا المتداول للإسلام أو لما يجب أن يكون عليه. وقد شكّلت هذه السّنن، التي كان الرّسول المصدر الحقيقيّ للكثير منها، جزءاً هامّاً ممّا سيصطلح على تسميته بالحديث النبويّ. ولقد أبانت الدّراسات الحديثة أنّ بروز الحديث مرّ بمراحل طويلة حيث أسندت أحاديث للصّحابة وغيرهم ممّن عاش بعد حياة الرّسول ﷺ إلى النبيّ ﷺ نفسه وهو ما يعني إسناد سنن اللاّحق إلى السّابق. وتؤكّد هذه العمليّة ذاتها أنّ السّنن القديمة كان ينظر إليها على أنّها تحتوي على مضمون إسلامي الأمر الذي يسهّل نسبتها إلى الرّسول ﷺ. فالقول إنّ التشريع الدّيني الإسلاميّ لم يبرز إلاّ مع ظهور الحديث النبويّ إنّما هو قول لا يقود إلى نحت أسطورة فحسب وإنّما يغضّ النظر عن القرن الهجريّ الأول برمته كمرحلة من تاريخ هذا الدّين، مهما كانت القيم الإسلاميّة جنينيّة خلال هذه الفترة.

كما أنّه من غير المعقول التأكيد على أنّ مجموع الأحاديث التي بدأت تتكاثر مع بداية القرن الثاني للهجرة قد وضعت بأكملها لأنّ هذا القول يغضّ النظر عن السّنن النبويّة التي كانت موجودة منذ البداية الأولى، ولكن لا يمكن أن ننكر أنّ الكثير من الأحاديث غير صحيحة وتمثل وضعاً وإضافات هامّة إلى سيرة الرّسول ﷺ وسننه كما عرفها المسلمون الأوائل. وكانت هذه الإضافات كما رأينا من صنع القصّاص والمحدّثين وأهل الحديث الذين نشروا نصيباً كبيراً من الأحاديث الموضوعة بل حتى الخرافية. وممّا يشير إلى كثرة الوضع وتنوّعه أنّ المحدّثين المتأخّرين، الذين عاشوا خلال القرن الثالث للهجرة/التّاسع للميلاد لم يقبلوا إلاّ قرابة أربعة آلاف أو خمسة آلاف حديث «صحيح» من مدوّنة تجاوزت نصف المليون حديث. ويعدّ هذا من أهمّ الحقائق حول الحديث النبويّ، الأمر الذي أقرّه التقليد الإسلاميّ ذاته.

ولا نعرف لوضع الحديث أسباباً واضحة تمام الوضوح، ولعلّ هذه الظّاهرة أن تكون على صلة ببروز حركات سياسيّة وكلاميّة بالعراق، مركز الدّولة، الأمر الذي جعل وضع الحديث يتمّ على ما يبدو في مدن أمصار العراق التي تحوّلت مع بداية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد إلى مراكز حضريّة مكتملة النموّ. فلم يعد الحديث بما شهده من تطوّر هامّ، يعكس بدقّة حقيقة وضع سنن الرّسول ﷺ وسيرته في صورتها الأصليّة. فقد انتشر كمّ هائل من الأحاديث التي اقترنت بسلاسل إسناد في أرجاء الرقعة الإسلاميّة، غير أنّها كثيراً ما كانت تتعارض مع ما ترسّب في ذاكرة المسلمين في بعض النواحي وفي تقاليدهم. وليس أوضح على ذلك، من الوضع في الحجاز ولا سيّما المدينة حيث ذهب الفقهاء إلى أنّ ذاكرتهم المتعلّقة بأعمال الرّسول ﷺ في المدينة وهي تمثّل جزءاً من سنّته، مازالت حيّة متواصلة بينهم. بل يعتبر هؤلاء العلماء أنّ السنّة النبويّة تتطابق مع أعمالهم والإحالة إلى هذه إنّما هي إحالة إلى تلك في كلّ الأحوال تقريباً رغم أنّ النموذج النبويّ كان كثيراً ما يستحضر بصورة ضمنيّة بل يتمّ التسليم به أكثر ممّا يصرّح به. وصارت الفروق واضحة الدّلالة بين الحديث والسنّة النبويّة، مع التكاثر السّريع للأحاديث المرويّة خلال القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد، ولا سيّما بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يعيشون في موطن عيش الرّسول ﷺ. فكان هؤلاء يرون أنّ هذه الأحاديث ربّما جيء بها من العراق أو غيره من المناطق (لعلّ بعضها صدر من المدينة ذاتها) ولا علاقة لها في نظرهم بما كانوا يعتبرونه السنّة الصحيحة والأصليّة التي حفظتها ممارسات أهل المدينة وأعمالهم. ولذلك كان علماء المدينة يرون أنّ أعمالهم تقوم شاهداً على السنّة الحقّ للنبيّ ﷺ وكانت أيضاً دليلاً قاطعاً على سنّة النبيّ ﷺ الماضية دون تلك التي نشأت عن طريق مرويّات لا تستند في صحّتها إلاّ على ما تشهد به هي على نفسها.

ويفسّر ابن القاسم (191هـ/ 806م) أحد فقهاء المدينة هذه الثنائيّة في النموذج النبويّ قائلاً عن الأحاديث إنّه إذا وصلنا حديث اقترن بعمل أخذه الخلف عن السّلف، صحّ العمل به. ولكن إن وصلتنا أحاديث دون أن تقترن بأعمال. . . فإنّ هذه الأحاديث لا يمكن أن تؤكّد ذاتها بذاتها وتتأصّل [لأنّ] الممارسة الواقعيّة

مختلفة فالأمّة بأكملها والصّحابة أنفسهم قد عملوا وفق أحكام أخرى. فبقيت الأحاديث معلّقة فلا هي مردودة ولا هي ممّا وقع تبنّيه والعمل به وكانت الأعمال في الواقع قائمة على أحاديث أخرى مقترنة بالممارسة العمليّة[2].

وبذلك أصبح العمل المتواصل لأهل المدينة كما يعكسه إجماع العلماء المتزايد، الفيصل في تحديد معنى السنّة النبويّة. فصحّة الأحاديث المرويّة لا ترقى إلى مستوى القبول إلاّ إذا تدعّمت بعمل أهل المدينة. وبعبارة أخرى ألغيت الأحاديث التي تفتقر إلى أسس عمليّة، أمّا ما جرى به العمل (من سنّة ماضية، والأمر المجتمع عليه عندنا وغيرهما)[3]، فقد مثّل حجّة تصلح أن تكون قاعدة للبناء الفقهيّ حتى وإن لم تستند إلى حديث.

ولكن من الخطأ أن نعتبر مذهب أهل المدينة يقوم على رفض كامل للحديث لصالح ما جرى به العمل فيها كما يذهب إلى ذلك بعض الدّارسين المحدثين. فمصدر خشية أهل المدينة لم يكن متعلّقاً بالتّمييز بين سلطة النبيّ ﷺ من ناحية وسلطة ما جرى به العمل بالمدينة من ناحية أخرى وإنّما التمييز بين تصوّرين متنافسين لمصادر السلطة النبويّة: أمّا تصوّر فقهاء المدينة فكان ينصّ على أنّ ما جرى به العمل عندهم إنّما مثل استمراراً منطقيّاً وتاريخيّاً لتجربة الرّسول ﷺ وما قاله وما فعله ومن هنا يستمدّ تصوّرهم مشروعيّته، كما ينصّ هذا التصوّر على أنّ الأحاديث المتداولة حديثاً كانت في أحسن الأحوال تكراراً إذا هي أكّدت ما جرى به العمل وهي في أسوأ الأحوال، كاذبة متى لم تتّفق مع التجربة النبويّة كما حافظ أهل المدينة عليها من خلال عملهم بشرائعها. إنّه لا يمكن أن نقول إنّ ما جرت عليه السنّة ذاتها مثّلت السلطة النهائية باعتبارها سنداً وحيداً. بل كان هذا المذهب قائماً تبعاً لذلك على سلطة الصّحابة والرسول ﷺ. ويحتوي «موطأ» مالك باعتباره نقلاً دقيقاً لمذهب أهل المدينة في حدود سنة 150هـ/ 767م أو قبل ذلك[4]، على

---

(2) مذكور في: Schacht, *Origins, 63*.

(3) مالك بن أنس، **الموطأ**، (بيروت: دار الجيل، 1414/ 1993) ص ص 664، 665، 690، 698، وفي أماكن أخرى.

(4) Wael Hallaq, «On Dating Malik's *Muwatta'*» *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, I, 1* (2002): 47-65, at 53.

898 قولاً نسب إلى الصّحابة وأحاديث كثيرة نسبت إلى الرّسول ﷺ دون غيره تبلغ 822 اعتبرت عنده صحيحة لأنّها تعكس جميعها أو في أغلبها ما جرى به العمل عند أهل المدينة.

أمّا تصوّر أهل العراق وخاصّة أهل الكوفة للسنّة فقد قام أيضاً على ثنائيّة، إلاّ أنّه تصوّر اختلف عن رؤية أهل المدينة في جانبين اثنين على الأقلّ. أمّا الجانب الأوّل فلم يكن بوسع أهل الكوفة أن يزعموا بأنّ عملهم مثّل استمراراً للتجربة النبويّة وهو الأمر الذي ادّعاه أهل المدينة. وبالفعل فمصطلح «عمل» أو أيّ عبارة تحيل إلى أيّ معنى من معانيه لم يكن موجوداً تقريباً في خطاب أهل الكوفة رغم أنّ السنّة عندهم كانت تحيل أحياناً إلى ما عليه العمل. كما أنّ الإشارة إلى أعمال السلف التي تواصلت لم تتواتر بنفس الدّرجة التي ميّزت خطاب أهل المدينة. وأمّا الجانب الثاني فيكمن في أنّ أهل العراق لم يكن بإمكانهم قطّ ادّعاء الإجماع التامّ بنفس السهولة التي يدّعيه بها أهل المدينة. ولم يكن فهم أهل العراق للسنة النبويّة في نفس الوقت يعتمد دائماً على الحديث الصادر عن النبيّ ﷺ. وكانت سنتهم مثبّتة في العمل الفقهيّ اليوميّ ولم تكن دائماً في حاجة إلى أن تنسب إلى النبيّ ﷺ شأنهم في ذلك شأن أهل المدينة. ولقد كان يفهم في أغلب الأحيان أنّ السنّة تنبع من الماضي النبويّ رغم أنّ حدود الماضي كثيراً ما تتجاوز مجال النبيّ ﷺ نفسه لتشمل تجربة بعض صحابته. ولم تستثن المرويّات الرسميّة التي صارت تعرف باسم «الحديث»، المكوّنات غير النبويّة فحسب بل تضمّنت إضافة إلى ذلك ممارسات محليّة متنوّعة كانت متداولة آنذاك.

لقد أضفى أهل العراق في اعتمادهم على السنّة النبويّة بعداً عقلانيّاً وذلك بقبول السنّة النبويّة المتداولة بين الأمّة، إلى جانب غيرها ممّا اعتبر أنه قد نقل بأمانة عن طريق الأفراد (وهو ما سنسمّيه أحاديث الآحاد). وممّا هو أهمّ من ذلك أنّ أهل العراق، كانوا مثل أهل المدينة يعتبرون أنّهم قد أقاموا صلة بين عملهم والماضي النبويّ من خلال لجوئهم إلى الصّحابة الذين غادر الكثير منهم الحجاز ليستقرّوا في مدن أمصار جنوب العراق. وقد أخذ أهل العراق بأقوال الصّحابة وأحكامهم واعتبروها حجّة ما لم تتعارض مع أقوال غيرهم من الصّحابة أو مع

أحاديث الرّسول ﷺ نفسه. وكان الاعتقاد السّائد لديهم أنّ غياب التعارض بين أقوال الصّحابة يقوم شاهداً على صحّتها لأنّ هذا السّكوت لا يدلّ في نظرهم على إجماع الصّحابة حول عمل معيّن فحسب وإنّما يبرهن أيضاً على معرفتهم اليقينيّة بما كانت السنة النبويّة تعنيه وكانت هذه الطريقة في التأكّد من صحّة الأحاديث لدى أهل العراق تؤسّس صلة، وإن كانت غير مباشرة، بين ما جرى به العمل عندهم أو «السنّة المتّبعة» من ناحية وسنّة الرّسول ﷺ من ناحية أخرى.

لقد كان تصوّر أهل الشّام لمفهوم السنّة النبويّة كما يعكسه مذهب الأوزاعيّ، شبيهاً بمفهوم أهل المدينة لها إذ كانت تعنى العمل المتواصل للمسلمين الذي بدأه الرّسول ﷺ وحافظ عليه الخلفاء الأوائل والعلماء لاحقاً. وكان الأوزاعيّ يشير إلى أعمال الرّسول دون الاعتماد على أحاديث مرفوقة بسلاسل إسناد، وجماع هذه الأعمال إنّما هي ممارسات ممتدّة منذ عهد النبيّ ﷺ إلى حدود زمن الأوزاعيّ ومن عاصره.

إنّ هذه الصّورة لما عليه العمل باعتباره سنّة نبويّة تمثّل الخاصيّة المميّزة لتطوّر الفقه إلى حدود نهاية القرن الثاني للهجرة (نحو 815م) على الأقلّ. فقد أسّست كلّ منطقة من المناطق مثل الشام والعراق والحجاز ممارساتها الفقهيّة الخاصّة على أساس ما تمّ اعتباره سنن الأوّلين، سواء كانت تعود إلى الصّحابة أو إلى الرّسول ﷺ، رغم أنّ النبيّ ﷺ كثيراً ما اكتفى بإقرار السّنن العربيّة القديمة. وقد ساهمت أعمال الرّسول ﷺ في المدينة باعتبارها موطن إقامته في تأسيس ممارسة موحّدة إلى حدّ بعيد، أمّا في الكوفة والبصرة ودمشق فقد مثّل الصّحابة النموذج النبويّ على أساس أنّهم رحلوا نحو هذه المناطق حاملين معهم ما توارثوه عن الرّسول ﷺ مهما اختلفت طريقة تأويل هذا الإرث أو سبل تطبيقه في مكان أو في آخر. وبذلك تحوّل التصوّر العربيّ القديم للسنّة، باعتباره تصوّراً غالباً ما كان دنيويّاً، إن لم يكن كذلك كليّا، إلى نمط دينيّ حيث عبر مراحل تزايد التركيز فيها على شخص الرسول وأصبحت سنن ما قبل الإسلام التي تبنّاها النبيّ ﷺ ثابتة في نهاية الأمر داخل فضاء السلطة النبويّة، مثل تلك السنن التي قبلتها الأجيال التي تلت الرّسول ﷺ. فبرز الرّسول ﷺ في نهاية المطاف كمحور وحيد لهذه السلطة.

لقد ظهرت مركزية الرّسول ﷺ على الساحة مباشرة بعد وفاته وبدأت تؤكّد ذاتها مع العقدين السادس أو السابع للهجرة (نحو 680م). إلاّ أنّ تجلّيها الأوضح تمّ خلال النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة (770-810م) وما تلاه عندما ارتقت سلطة الرسول ﷺ إلى أسمى درجاتها إلاّ أنّ الظاهرة المركزيّة التي اقترنت بهذه العمليّة تمثّلت في تكاثر الأحاديث الرّسمية التي جاءت لتنافس ما جرى به العمل من سنن أو ما نسمّيه بما عليه العمل. وهكذا قامت المنافسة بين تصوّر نظريّ شكلي يكاد يكون عامّاً للنّموذج النبويّ من ناحية وتلك الممارسات المحليّة التي كانت لها رؤيتها الخاصّة لطبيعة السنة النبويّة من ناحية أخرى. ومع بروز طبقة متحوّلة من المحدّثين ثم من أهل الحديث، الذين كان شاغلهم الرئيسي هو جمع أحاديث الرسول ورواياتها، سرعان ما اكتسب نقل الحديث بشكله الرّسميّ منزلة أسمى على حساب السنّة العمليّة. ولم يكن المحدّثون وأهل الحديث بالضّرورة من الفقهاء أو القضاة وكان دافعهم الأساسيّ هو الأخلاق الدينيّة أكثر من قيامه على مقتضيات الممارسة الفقهيّة وواقعها ولكن مشروع «الحديث» لديهم أثبت في نهاية الأمر انتصاره، تاركاً التصوّرات المحليّة للسنّة النبويّة في مرتبة متأخّرة. ولم تكن هذه السنّة على صلة وثيقة بشخص الرّسول ﷺ مثلما تدّعي رؤية المحدّثين وأهل الحديث. وما مشاركة الكثير من فقهاء النّواحي في مشروع المحدّثين وأهل الحديث إلاّ شاهد معبّر عن تصاعد السّلطة النّاشئة للحديث على حساب سننهم العمليّة.

ويمكن تفسير قدرة الحديث الرسميّ على شدّ عقول المسلمين بطريقتين اثنتين على الأقلّ: **أوّلاً**، فعلى خلاف السنّة العمليّة التي لا تملك مستنداً موضوعيّاً محدّداً، كان الحديث يوثّق أو يحاول توثيق السنّة واقعاً تاريخيّاً بالاعتماد على شهادة أشخاص تكفّلوا بنقله. وهذا النّمط من التوثيق لم يثبت نجاح المحدّثين وأهل الحديث فحسب وإنما أثار أيضاً انتباه المؤرّخين الذين دوّنوا تاريخ الإسلام. **ثانياً**، كان الحديث هيكلاً من المعرفة شاملاً، أنتجته وضبطته طبقة واسعة وغير ثابتة من علماء لم يكن لهم عموماً أيّ ولاء خاصّ لأيّة ممارسة عمليّة تنتمي جغرافياً إلى منطقة معيّنة. وليس من قبيل الصّدفة أن يكون ظهور الحديث متزامناً مع تطوّر المجتمعات الإسلاميّة في المناطق غير العربيّة الشاسعة من الامبراطوريّة

ولا سيما في الأقاليم الشرقيّة من بلاد فارس. ولم تكن المجتمعات الإسلاميّة الحضريّة في هذه المناطق لتمتلك سنة عمليّة كما كان الشأن في الحجاز والعراق والشّام، وكان الحديث وسيلة مناسبة مكّنت هذه المجموعات من اكتساب مصدر مناسب لعملهم التشريعيّ وبذلك فقد كان توثيق الأحاديث من ناحية وغياب ولاء خاصّ لأيّة سنّة عمليّة من ناحية ثانية هما اللّذان جعلا الحديث يستقطب الجميع ما عدا أولئك الفقهاء الذين حافظوا على ولائهم لتصوّرهم الخاصّ لما عليه العمل. (غير أنّ ذلك لا يعني أنّ هذا التصوّر أقلّ وفاء للنّموذج النبويّ، لأنّ الرّاجح أنّ هذا التصوّر كان أكثر تلاؤماً مع حقيقة التاريخ النبويّ من روايات الحديث الثريّة والمتعارضة بشدّة وغير الثابتة. ولعلّه من المفارقة إذن أنّ رواية الحديث التي ادّعت القدرة على كشف حقيقة النّموذج النبويّ هي التي انتهت إلى إخفاء حقيقة هذا التاريخ النبويّ عوضاً عن كشفه).

ولقد أصبح من الواضح مع نهاية القرن الثاني/الثامن للميلاد أنّ حركة المحدّثين وأهل الحديث كانت في وضع يخوّل لها تحقيق نصر هامّ على حساب ما عليه العمل وهو نصر سيكتمل بعد حوالي نصف قرن من الزّمان أو يزيد. ويرى الشّافعي (ت204هـ/ 819م) وهو أحد أهمّ الأعلام المدافعين عن الحديث في عصره، أنّه لا يمكن تحديد السنّة النبويّة إلاّ من خلال الحديث النبويّ لذلك هاجم ما عليه العمل باعتباره مجموعة من الممارسات غير الثابتة والتي كانت قطعاً أقلّ شأناً ممّا يعدّه هو الحديث النبويّ الصّحيح. ويمثّل ظهور نظريّة الشافعيّ، وهو دون شكّ أوّل من نظّر في هذا الشّأن إلى حدّ ما، أمراً منتظراً، نظراً لانتشار الحديث النبويّ في ذلك العصر وسيطرة حركة المحدّثين وأهل الحديث بصورة لم يسبق لها نظير. فأبرز خاصية تميّز نظريّة الشافعيّ تتمثّل في إيلائها أهميّة بالغة للحديث الذي عدّه أعلى شأناً من سلطة ما عليه العمل بالعراق والمدينة والشّام. إلاّ أنّ تأكيده على المنزلة العليا للحديث النبويّ والقرآن مصدرين للتشريع لم يجد قبولاً سريعاً على خلاف ما ذهب إليه بعض الدّارسين المحدّثين[5]. ووجب أن

---

(5) لمراجعة هذا الموقف، انظر المقالة الهامّة لـ =

ننتظر أكثر من نصف قرن من الزّمان بعد وفاة صاحب (الرّسالة) ليصبح الحديث مع القرآن طبعاً المصدرين المادّيين النّهائيين للشّريعة، وهو ما أقصى نهائيّاً السنّة العمليّة[6].

ثمّ إنّ ما دعّم وضع أهل الحديث هو التطوّر الكبير الذي شهده علم نقد الحديث المصطلح على تسميته بالجرح والتعديل. وكانت المهمّة المركزيّة لهذا العلم الذي حرص خصوصاً على التأكّد من عدالة المحدّثين، تكمن في التدقيق في سلاسل الإسناد وقد أسّس علماء الحديث بذلك سلسة متواصلة من الرّواة الثقات تعود إلى الرّسول ﷺ نفسه لإرساء مفهوم الحديث «الصّحيح». وقد كان هذا التوثيق «العلميّ» للحديث، كما قلنا، مَلْمَحاً لافتاً قاد إلى انتشار الحديث وتفوّقه على السنة العملية لناحية الدلالة.

2 ـ الإجماع:

لم يكد مفهوم الإجماع خلال القرنين الأوّلين للهجرة (القرنين السابع والثامن للميلاد) يتمايز عن ما عليه العمل الذي استمدّ حجّيته من اتفاق الفقهاء الذين أجمعوا على مساندة هذه الممارسة اتفاقاً مطلقاً. وعلى نقيض ذلك كان اتّفاق عامّة الناس واتفاق الفقهاء على وجه الخصوص، يعتبران خاصّيتين من أهمّ خصائص السنّة العمليّة. فالاتفاق على هذه السنّة، وهو ما نسمّيه هنا، ولو بنوع من الإسقاط التاريخي «الإجماع»، إنّما كان يوظّف غالباً لإبطال الأحاديث التي لم تنقل «من الكثير عن الكثير». ويطلق عليها اسم أحاديث الآحاد. وقد كان هذا الاتّفاق يستحضر أحياناً لإثبات صحّة حديث معيّن يدعّم سنّة مما عليه العمل. ويجدر أن نؤكّد هنا أنّ دور الإجماع على ما عليه العمل، باعتباره محدّداً لصحّة الأحاديث أو

= Susan Spectorsky, «*Sunnah* in the Responses of Isḥāq B. Rāhawayh», in Bernard Weiss, ed., *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: Brill, 2002), 51-74.

(6) رغم أنّ المالكيّة اللاّحقة ستواصل فيما بعد، كما سنرى في الباب السّادس والفصل الثاني منه، مناصرة السنة التي أجمع عليها أهل المدينة بعد مراجعتها – انظر: أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، 1986)، ص ص 480-485.

عدم صحّتها، قد ارتقى بها فعلاً إلى صدارة أصول التشريع، ربّما باستثناء القرآن.

وكان التعبير عن مفهوم الإجماع خلال أغلب فترات القرنين الأوّل والثاني للهجرة يتمّ بواسطة أفعال متنوّعة أو من خلال تراكيب سبقت ما اصطلح على تسميته لاحقاً «بالإجماع» (الذي يعني حرفيّاً الاتّفاق). فكان أهل المدينة كثيراً ما يعبّرون عن ذلك باستعمال عبارة «ما أجمعنا عليه». وكان فقهاء الكوفة يسمّونه «الرّأي الذي أجمع عليه أهل الكوفة»[7] وفي أغلب الأحيان لم يكن القول بالإجماع مباشراً أو تقريريّاً. فإجماع أهل المدينة كثيراً ما كان يشار إليه من خلال مقولات تعبّر عن الاتّفاق المطلق على السنّة العمليّة من قبيل، «هذا ما دأب أهل المدينة على تأييده» أو «السنة التي لا اختلاف فيها بيننا»[8]. فالافتقار إلى مصطلح فنيّ ثابت لا يعني أنّ مفهوم الإجماع خلال هذه الفترة كان بسيطاً أو حتى غير متطوّر وإنّما كان على نقيض ذلك يعتبر ضروريّاً بل محدّداً لصحّة الحديث.

لقد مثّل الإجماع، باعتباره وجه العملة الآخر في ما عليه العمل، الكلمة الفصل في كلّ المسائل. وبعبارة أخرى لم يكن من المقبول أن يكون الإجماع محلّ خطإ لأنّ أيّ إقرار بخطأ ما عليه العمل يمكن أن يؤدّي إلى التشكيك في بنية المنظومة الفقهيّة برمّتها. فهذا البعد المعرفي لليقين في الإجماع يجعله يتناقض تماماً مع «الرّأي» الذي يمثّل من حيث المبدأ رأي فقيه واحد. وبذلك فلئن ولّد الإجماع وحدة في المذهب، فإنّ الرّأي ولّد اختلافاً. (وهو ما سيتحوّل لاحقاً إلى ميدان معرفيّ مستقلّ اصطلح على تسميته بـ«الاختلاف» أو «الخلاف»).

لم يكن الإجماع باعتباره تعبيراً عن ما عليه العمل مجرّد «اتفاق الفقهاء المعروفين خلال فترة معيّنة» وهو التعريف الذي أصبح متداولاً في أصول الفقه لاحقاً. وإنّما كان الإجماع خلال هذه الفترة الأولى يتضمّن بوضوح اتّفاق العلماء القائم على السنّة المتواصلة التي كانت هي بدورها قائمة على إجماع الصّحابة.

(7) نفسه: انظر أيضا مالك بن أنس، **الموطّأ**، ص ص، 452، 454، 456؛ Ansari, «Islamic Juristic Terminology», 285, 287.

(8) مالك، **الموطّأ**، ص ص 463، 558، وفي غيرها من المواضع.

ولابدّ أن نؤكد هنا أنّ هذا الإجماع كان يعتبر أساسيّاً في مسار تأسيس مذاهب لاحقة بالاستناد إلى السّلطة النبويّة بما أنّ إجماع الصحابة على هذا النحو إنما هو شهادة على عمل الرّسول ﷺ ومقاصده. فالصّحابة، في نهاية الأمر، لم يكن بإمكانهم أن يجمعوا على أمر رفضه الرّسول ﷺ أو نهى عنه. ولم يكن بإمكانهم، في نظر الفقهاء الأوائل، أن يحرّموا ما أحلّ الرّسول ﷺ.

ويبدو أنّ إيمان أهل المدينة بأنّ مدينتهم وشرائعها، التي هي مركز عمل النبيّ ﷺ، قد أثّر في تصوّرهم للسنّة العمليّة وللإجماع كليهما. وأكّد مالك، أبرز علماء المدينة، أنّ الرّسول ﷺ جعل من المدينة داراً له، وبالمدينة نزل عليه القرآن. ثمّ إنّ هذه المدينة كان يقودها الرسول ﷺ وينظّم حياتها فوضع سنناً يحتذي بها المؤمنون. فما أنجزه هؤلاء والأجيال اللاّحقة لهم من أهل المدينة، إنّما هو تمسّك بالنموذج النبويّ من خلال الاقتداء به فعلاً. وبهذا الفهم أعلن مالك أنّ إجماع أهل المدينة ملزم لكلّ الفقهاء داخل المدينة وخارجها[9]. فقد قاد يقين أهل المدينة واطمئنانهم إلى نهجهم في الحياة، وهو نهج استلهموه من النموذج النبويّ، إلى إعلان عمل أهل المدينة - كما عبّر عنه إجماعها- معياراً رسميّاً موحّداً لا يجوز الخروج عليه.

وبهذا الفهم، لم يعد من الممكن عدّ إجماع أهل المدينة محليّاً، كما ذهب إلى ذلك بعض الدّارسين المحدثين[10]. فاقتصار أهل المدينة على الإحالة إلى إجماعهم فحسب إنّما يعود إلى كونهم آمنوا بأنّ ما أجمعوا عليه يمثّل الإجماع السّائد ثمّ إنّ أهل العراق من ناحية أخرى لم تتوفّر لهم صلة مباشرة بالنبيّ ﷺ إذ كان الصّحابة أعلى سلطة اتّصلوا بها (رغم أنّ الصّحابة مثّلوا حلقة الرّبط الضروريّة بالماضي النبويّ) وكان فقهاء العراق في أغلب الأحيان، ولكن ليس دائما، يزعمون من خلال سعيهم المثير للجدل إلى إضفاء المشروعيّة على مذهبهم، حصول الإجماع الكامل على عدد من مواقفهم معتمدين في ذلك على ما أجمع عليه أهل المدينة ومكّة والكوفة والبصرة. إلاّ أنّ مثل هذه المواقف كانت خاصّة

(9) Ansari, «Islamic Juristic Terminology», 284-285.

(10) Schacht, *Origins*, 83-85.

بأهل العراق ولئن تمّ ادّعاء الإجماع الكامل حولها فما ذلك إلاّ لأنّ هذه المواقف تمثل قاسماً مشتركاً بين الصّحابة من ما عليه العمل. وبعبارة أخرى كان إجماع أهل العراق الوجه الآخر للسنّة العمليّة لديهم، كما هو الأمر عند أهل المدينة وأهل الشّام أيضاً في المسألة نفسها.

لقد ظهرت قوّة إجماع أهل المدينة على ما عليه العمل باعتبارها النموذج الأسمى من خلال عقلنة الإجماع على أساس أنّه مسألة جوهريّة فالنموّ الذي شهدته القيم الدينيّة ودوافع الإسلام، متضافرة مع آليات التفكير الفقهيّ ولّدا في إطار تطوّر النظريّة الفقهيّة الإسلاميّة، الحاجة إلى تبرير ما وقع اعتباره من المصادر الثانوية، وهي تلك المصادر التي لم تنبع من الله. وكان الإجماع، الذي يعود في أصوله إلى العادات القبليّة لعرب ما قبل الإسلام، أحد هذه المصادر، ففي حدود القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد امتزج الإجماع بما عليه العمل لشعوب مسلمة مختلفة، امتزاجاً تامّاً ممّا أكسبه طابعاً دينيّاً. وفي هذا الزمن بالذات شعر الفقهاء المسلمون بالحاجة إلى إيجاد نصوص دينيّة تجذّر الإجماع وترسي قواعده. ويبدو أنّ الشّيباني كان أحد أوائل الفقهاء الذين قاموا بذلك مستحضراً الحديث القائل «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[11] (وصنّف هذا الحديث لاحقاً على أنّه ضعيف وتمّ تبرير الإجماع بوسائل أخرى)[12]. فاعتماد الشيباني الحديث يعكس الأهميّة المتزايدة للمصادر النصيّة باعتبارها منافساً للإجماع على ما عليه العمل. ولكنه يعكس أيضاً إدراك أهل الكوفة أنّ جذور ما عليه العمل عندهم لا تمتدّ مباشرة إلى النبيّ ﷺ نفسه وإنّما إلى صحابته فحسب رغم أنّهم عقدوا الصلة ضمنياً بين الماضي النبويّ وما يجري به العمل في الحاضر. أمّا بالنسبة إلى أهل المدينة فلم يطرح هذا المشكل. إذ كان بإمكانهم اعتبار الرّسول ﷺ سلطتهم النهائيّة المباشرة فهو الذي جاء بالسنّة للصّحابة ومارسها على أرض الواقع قبلهم.

---

(11) حول الشيباني والسّياق الأوسع لتأصيل الإجماع في الوحي، انظر:
Wael Hallaq, «On the Authoritativeness of Sunni Consensus», *International Journal of Middle East Studies, 18 (1986)*: 427-54, at 431.

(12) نفسه.

ولذلك لم يجد مالك حاجة لاستحضار الأحاديث كعنصر جوهريّ في تفكيره لأنّ الإجماع على عمل أهل المدينة كان في حدّ ذاته شاهداً على حجّية الإجماع. فإذا تبنّى أهل المدينة مذهباً بفضل اتّفاقهم عليه، وجب على الجميع إذن تبنيّه لأنّ هذا المذهب هو من حيث المبدأ يقتضي أنه في حياة النبي ﷺ كانت تلك السنّة هي التي عمل بها أهل المدينة في كلّ يوم من أيّام حياتهم.

3 ـ الاجتهاد:

كنا رأينا في الباب الثاني أنّ «الرّأي» يمثّل مواقف أوائل القضاة وعلماء الفقه وكذلك مواقف الخلفاء. فقد كان كلّ الذين يخوضون في المسائل الفقهيّة تقريباً منذ البدايات الأولى إلى حدود نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد (ولعقود متوالية)، يعتمدون على الرّأي في تفكيرهم، وسواء أكان الرّأي يقوم على علم السّابقين أم لا، فإنّه كان يتضمّن طرق استدلال متنوّعة تتراوح بين رأي طليق فضفاض وحجج منطقيّة صارمة مثل القياس. وكثيراً ما لجأ فقهاء المدينة والعراق والشّام إلى استعمال الرّأي خلال القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وأدرجوا في إطاره مختلف المسائل تقريباً.

إلاّ أنّه بتطوّر حلقات علماء الفقه ونشأة أشكال جديدة من المناظرات وأنواع من الجدل بين الفقهاء، سرعان ما أمسى الاجتهاد أكثر اكتمالاً. فمع البدايات الأولى للقرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، بدأت طرق متطوّرة من الاجتهاد تطفو، رغم أنّ الكثير من الصّيغ الفقهيّة القديمة لم تمح نهائيّاً. وصارت كلمة الرّأي حينئذ غطاء لحجج فقهيّة شديدة التنوّع، وبقيت الكلمة لما يقارب قرناً من الزمان بعد ذلك اللّفظة المتداولة الدالّة على الاستدلال الفقهيّ.

لقد ظهر خلال النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد جيل جديد من العلماء ترعرع في وسط انتشر فيه الحديث النبويّ الذي جاء ليؤكّد، أكثر من أي وقت سابق، السّلطة الشخصيّة للرّسول ﷺ. فكلّما تزايدت هذه السّلطة، قلّت حريّة الفقهاء في استعمال الرّأي. فالسّلطة النبويّة تكمن علّة وجودها، إذن، في قدرتها على جعل السّلوك يتماثل مع النموذج النبويّ وطالما كان «الرّأي» يحوي مواقف شخصيّة فإنّه صار بذلك مناقضاً لمفهوم هذه السّلطة.

لقد اقترن الرّأي بدلالة سلبيّة لم يستطع تجنّبها لأنه تضمّن ما سيعتبر لاحقاً طرقاً في الاجتهاد طليقة فضفاضة. ولذلك فقد عرفت منزلته تقهقراً كبيراً مع نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد. ولم يكن من قبيل الصّدفة أن يتزامن هذا التقهقر مع بروز الحديث على أساس أنّه تعبير لا يقبل الشكّ عن السنّة النبويّة. وبعبارة أخرى لم تترك السنّة النبويّة مجالاً للاجتهاد البشريّ لأنّ وجودها في حدّ ذاته تطلّب أن يتمّ الخيار بين سلطة بشريّة وأخرى نبويّة/ إلهيّة. ولم تكن السلطة البشرية كما هو واضح ندّاً للسّلطة النبويّة/ الإلهيّة.

ولكن مع منتصف القرن الثاني للهجرة (نحو 770م) وقبل زمن طويل من قيام الحديث كياناً لا ينافس، تضمّن الرّأي حججاً متناسقة ومنطقيّة من الدّرجة الأولى، وهي حجج استندت بدورها على أسس سنّية. ولم تكن هذه الضّروب من الحجج لتتقهقر مع الرّأي فوقع الاحتفاظ بها على أساس أنّها صيغ من الاجتهاد صحيحة. وفي سياق التحوّل التدريجيّ الذي عرفه المصطلح مباشرة بعد منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد إذ بلغ أوجه في حدود ما قبل منتصف القرن الثالث، يبدو أنّ الرّأي قد تفرّع إلى أصناف ثلاثة من الحجج، كانت جميعها في الأصل أجزاء من مفهومه الجوهريّ.

لقد كان الاجتهاد أعمّ هذه الأصناف، وقد تواتر استعمال هذه الكلمة خلال القرن الأوّل للهجرة/ السّابع للميلاد وأغلب القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد مقترنة بالرّأي، أي اجتهاد الرّأي. فكلّما ذكرت كلمة «اجتهاد» لوحدها في هذه المرحلة المبكّرة، كانت تعني «تقدير» الخبير، أي تقييماً للضّرر من الناحية الماديّة أو غيرها من النواحي[13]. أمّا إذا اقترن الاجتهاد بالرّأي فإنّه كان يعنى بذل الجهد من أجل الوصول إلى رأي سديد حصيف من خلال إعمال العقل. وعندما وقع التخلّي لاحقاً عن الجمع بين الكلمتين، أصبح الاجتهاد بمفرده يفيد نفس المعنى، غير أنّ هذا التحوّل الاصطلاحيّ لم يدم طويلاً، مثلما سنرى في مكانه المناسب.

وكان «القياس» الصنف الثاني من أصناف «الرّأي» وهو يعني التفكير المحكم في النّظام الاستدلالي الخاضع إلى نسق والقائم على الأصلين؛ القرآن والحديث. ولكن

(13) Shacht, *Origins, 116*. وتواصل استعمال الاجتهاد بهذا المعنى لمدّة قرون عديدة لاحقا.

هذا لا يعني أنّ القياس لم يعرف باعتباره طريقة في العمل إلاّ بوهن الرّأي وزواله، لأنّ مفهومه كان معروفاً مسبقاً قبل ظهور المصطلح وذلك منذ بداية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد إن لم يكن قبل ذلك بكثير. ففقهاء العراق كثيراً ما استعملوه دون إسناد اسم له ونعتهم الشافعيّ في مرّات كثيرة بـ«أهل القياس»[14]، إذ يبدو أنّهم عمدوا إلى هذه الطّريقة أكثر من غيرهم، وترجّح كلّ المؤشّرات أنّ الثقافة الفقهيّة لمسلمي العراق (وربّما حتى قبل ظهور الإسلام) كانت تؤثر هذا المنهج في التفكير. وقد أدرك فقهاء الكوفة قبل الشافعيّ بكثير أنّ القياس يجب أن يعتمد على النّصوص ولا يمكن التعويل عليه عند حضور أحكام قائمة على السنّة أو النّص المقدّمي[15].

إنّ الخاصيّة المميّزة للمصطلح الفقهيّ قبل الشافعيّ، هي أنّ أغلب أنواع التفكير القائم على القياس لم يكن يعرف اصطلاحاً بهذه التسمية ولكن كان يجري العمل به تحت غطاء عامّ لكلمة الرّأي أو إحدى بدائلها. وعندما أعاد الفقهاء اللاّحقون ومن بينهم الشافعيّ النظر في معاني الرّأي كما استعمل سابقاً، فإنّهم وجدوا فيه أشكالاً لا لبس فيها من القياس. إلاّ أنّ القياس باعتباره مصطلحاً متميّزاً واضحاً أصبح بنهاية ذلك القرن منتشراً إلى حدّ كبير وشرع الشافعي في استعماله بمعناه الفنيّ[16]. غير أنّ القياس عند الشّافعي كان يرادف تقريباً الاجتهاد باحتوائه طرقاً مخصوصة في استعمال الرّأي. لكنّ الاجتهاد كما سبق أن بينّا، فقد هذا المعنى في وقت مّا إثر حياة الشافعيّ أو ربّما خلالها. أمّا في أصول فقه المذاهب اللاّحقة فقد صار الاجتهاد يعني لديها عموماً الجهد الذي يبذله الفقيه في توظيف قدراته في التفسير وإعمال العقل والتفكير - وهو ما يمثل طريقة تحوي القياس بالإضافة إلى احتوائها على طرق أشمل وأكثر تنوّعاً في مستوى التأويل والاهتمام باللّغة. وبعبارة أخرى لم يعد الاجتهاد بعد الشافعي معادلاً ببساطة للقياس بل يبدو أنّ الشّافعيّ هو الفقيه الوحيد فعلاً الذي ساوى بين المفهومين.

---

(14) نفسه، ص 109.

(15) Ansari «Islamic juristic Terminology», 290-91.

(16) محمّد بن إدريس الشّافعيّ، **الرّسالة**، تحقيق محمد كيلاني (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1969)، ص ص 205-219، ترجمة: M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Shafi i's* Risala (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961), 288-303.

أمّا بالنّسبة إلى الفقهاء بعد الشّافعي فقد صار الاجتهاد يتضمّن فيما يتضمّن القياس. وظهر هذا المفهوم من ناحية أخرى على أساس أنّه المصطلح الذي يدلّ على حجج الرّأي وهي حجج قائمة على أسس منظّمة تنظيماً منطقيّاً محضاً وتستند إلى النّصوص المنزّلة وكانت الفكرة الأكثر تداولاً داخل معنى القياس هي مسألة الأشباه والنّظائر التي تتراوح بين أبسط الأشكال وأعقدها. ولذلك فإذا حرّم النصّ نبيذ العنب لأنّه مسكر فإنّ نبيذ التمر يجب أن يحرّم كذلك بالقياس لأنّه مسكر أيضاً[17]. ويظهر قياس آخر أكثر تعقيداً في مسألة شراء جارية وهي متزوّجة. فكان فقهاء العراق يعتبرون أنّ للمشتري الحقّ في إبطال البيع خلال ثلاثة أيّام واسترداد ثمنها من البائع. وكان المنطق الثاوي وراء هذا الحكم يكمن في أنّ البضاعة المشتراة (وهي الجارية في هذه الحالة) تحوي عيباً يخوّل للمشتري حقّ إبطال البيع. فالعيب، باعتماد القياس، يكمن في أنّ المشتري لم يكن من المتاح بالنّسبة إليه أن يتمتّع بكامل حقوق امتلاك هذه الجارية، بما أنّها متزوّجة وهو ما يحرمه حقّه في مضاجعتها، فمثّل زواج الجارية إذن - في هذا السّياق الخاصّ- عائقاً يماثل عيباً حقيقيّاً يحول دون ممارسة علاقة جنسيّة مع سيّدها[18].

لقد تضمّن القياس أشكالاً أخرى من الاستدلال كانت متداولة في القرن الأوّل للهجرة دون أن تسند لها أيضاً مصطلحات مخصوصة[19]. وكان القياس بالأولى أكثر هذه الحجج شيوعاً في شكليه كليهما، استنتاج الكثرة من القلّة والقلّة من الكثرة، فإذا حرّمت النّصوص المنزّلة شرب الخمر وإن قلّت كمّيتها، فإنّه من الجليّ أنّ كميّة أكبر ستُحرّم أيضا، والأمر ذاته في وضعيّة البيع أيضاً فإذا كان شربها محرّماً فإنّ بيعها سيكون كذلك، رغم أنّه أقلّ قبحاً[20].

(17) مالك، **الموطّأ**، ص ص، 737-38.

(18) محمّد بن الحسن الشّيباني، **الأصل**، 5 أجزاء (بيروت، عالم الكتب، 1990)، ج V، ص173؛ وانظر أيضا مالك بن أنس، **الموطّأ**، ص ص 544-545.

(19) Schacht, *Origins*, 99, 110, 124.

(20) مالك، **الموطّأ**، ص ص 737-739. ولمزيد التوسّع في كيفيّة تطوّر هذه الحجج في علم أصول الفقه لاحقاً، انظر: Hallaq, *History*, 96-99.

أمّا الحجّة الثالثة والأخيرة التي تنضوي تحت «الرّأي» فهي الاستحسان الذي كثيراً ما يعبّر عنه بـ«الاختيار الفقهي» ولا يتوفّر لدينا تعريف ملائم لهذه الطريقة في التفكير قبل زمن الشافعيّ. فأقصى ما نعرفه عنه يتأتّى إمّا من خلال جدل الشافعي المناهض للاستحسان (وهو ما يصعب توثيقه) أو من خلال إعادة بنائه لاحقاً لدى الحنفيّة (وهو ما يتضمّن إعادة بناء عقدي للتاريخ) ويمكن أن نطمئنّ رغم ذلك إلى اعتبار معنى الاستحسان في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، طريقة في التفكير، تفضي إلى نتائج معقولة، على خلاف طرق الاستدلال المنطقيّ المحض مثل القياس الذي قد يقود إلى مشقة مفرطة. ولكنّ الاستحسان كان يوظّف أيضاً سبيلاً إلى العدل بدافع العقل والإنصاف والحصافة. فالاحتكام إلى التفكير المحض ينصّ مثلاً على أنّ عقوبة السّرقة (وهي قطع اليد) تفرض على من ينقل المسروق من مكانه (الحرز) سواء أكان له مساعدون أم لم يكن، أمّا بالنسبة إلى الاستحسان فإذا ما اشتركت مجموعة في سرقة معيّنة، وتولّى شخص واحد نقل المسروق من الحرز، فإنّ جميعهم سيلقى نفس العقوبة[21]. وقد وقع تفضيل هذه الطريقة في التفكير لأنّ الحكمة من العقوبة هي الرّدع، ولذلك وجب أن يتحمّل كلّ اللّصوص المسؤوليّة فيما اقترفوا.

لقد استعمل فقهاء العراق الاستحسان على نطاق واسع (دون إسناد هذه التسمية، له في الغالب) وذلك في بداية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وسيخصّص الشيباني الفقيه الكوفي بعد نصف قرن من الزّمان باباً كاملاً في كتابه «الأصل» يحمل عنواناً ذا دلالة هو «باب الاستحسان» حيث يتعرّض إلى عدد كبير من مثل هذه المسائل[22]. غير أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ هذه المسائل كانت تنضوي تحت التفكير المطلق غير الثابت الذي سيتّهم الفقهاء من غير الحنفيّة فقهاء العراق باعتماده وذلك لأنّ الكثير من هذه المسائل قد جاء فيها نصّ ولأنّهم بالغوا في استعمال حجج القياس العقليّة المحضة. ولا يعني وجود هذا الباب أيضاً أنّ بقيّة أبواب أثر الشّيباني خلت من حالات الاستحسان إذ أنّ مثل هذه المسائل يمكن أن

---

(21) مذكور في: Ansari, «Islamic Juristic Terminology», 294.

(22) الشّيباني، **الأصل**، ج III، ص ص 43-137.

نعثر عليها داخل مصنّفات فقهاء العراق سواء ذكرها الشّيباني أو غيره. وعرف الاستحسان نفس القدر من الرّفض شأنه شأن الرّأي الذي لقي استهجاناً لقيامه على آراء شخصيّة تفتقر إلى أسس معترف بها في النصوص المنزّلة. ولكن استمرّ وجود الاستحسان على خلاف الرّأي من خلال المذهبين الحنفيّ والحنبلي اللاّحقين باعتباره طريقة ثانويّة في التفكير رغم أنّ ذلك لم يكن ليتمّ دون سبل بارعة في البناء النّظري[23].

لقد كان الشّافعيّ من خلال آثاره أفضل من جسّد من الفقهاء هذا الانتقال ممّا يمكن أن نطلق عليه مرحلة ما «قبل الحديث» إلى مرحلة «الحديث». ولكنّ هذا لا يعني أنّه حقّق أيّ تغيير هامّ في تطوّر الفقه الإسلاميّ لأنّه لم يمثل إلاّ واحداً من الكثير من الفقهاء الذين ساهموا في هذه العمليّة. ومن الخطأ ما ذهب إليه يوسف شاخت وآخرون[24] عندما اعتبروا الشّافعي قد نقل الفقه الإسلاميّ إلى مرحلة النّضج. غير أنّنا سنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً[25].

وتكمن أهميّة الشّافعيّ أساساً في كون أثره اللاّحق يمثّل دفاعاً عن الحديث النبويّ على أساس أنّه بديل نهائيّ لما عليه العمل. غير أنّ أهميّة الشافعيّ في نفس هذا السّياق تكمن أيضاً في ما تضمّنه دفاعه عن الحديث من تفكير فقهيّ. أمّا فيما يخصّ الرّأي فكان أثره هامّاً لأنّه أبان عن مرحلة من التطوّر لقي فيها «الرّأي» أوّل هجوم قويّ في إطار حملة قادت في النّهاية إلى استبعاده من الفقه الإسلاميّ (في مستوى الاصطلاح وفي مستوى الاستعمال التّاريخي إلى حدّ معيّن). فقد استبعده الشافعيّ مع الاستحسان من مجال التفكير وذلك من خلال الحكم بأنّه محض اعتباط. أمّا الحديث فيقدّم في نفس الوقت على أنّه يعكس السّلطة الإلهيّة ممّا لا

---

(23) Hallaq, *History*, 107-13.

وانظر أيضا الباب الخامس، الفصل الثالث والباب السّادس، الفصل الأوّل، لاحقا.

(24) Schacht, *Origins;* N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh Edinburgh University Press, 1964), 53 ff.

(25) في البابين السّادس والسّابع لاحقا، ولكن انظر أيضا:

Wael Hallaq, «Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?» *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993): 587-605.

يترك أيّ مجال للفكر البشريّ. فأصبح القياس (أو الاجتهاد) باعتباره طريقة للاستدلال تمليها مقتضيات النّصّ، الطّريقة الوحيدة في التفكير الفقهيّ المعتمد على القرآن وسنة الرّسول ﷺ (كما عبّر عنها الحديث) وإجماع العلماء(26). إلاّ أنّه لم يكن ليستعمل إلاّ في غياب نصّ واضح الدّلالة وهو ما يجعل اللّجوء إليه قليلاً. ولـمّا كان القياس قائماً على هذه المصادر، استحال عليه إذن أن يلغيها أو يحلّ محلّها.

ويبدو أنّ الشّافعيّ كان أوّل فقيه عبّر بوعي عن فكرة كون الوحي الإسلاميّ يوفّر تقييماً كاملاً وشاملاً لأفعال العباد. فقبول القياس (الاجتهاد) داخل منظومته الفقهيّة كان يعود إلى إقراره بأنّ المقاصد الإلهيّة لا تستوفيها النّصوص المنزّلة في حدّ ذاتها، لأنّها لا توفّر إجابة مباشرة عن كلّ ما يستجدّ في الواقع. إلاّ أنّ قبول الشافعيّ إمكانيّة استعمال القياس لا يمنح هذا الأصل مكانة مستقلّة عن الوحي. وعلى كلّ حال، فهذه الطّريقة لم يكن الشافعيّ ليسمح بالعمل بها دون أن يأذن بها الوحي، وإذا تمّ الاعتماد على القياس فلأنّه الوسيلة الوحيدة التي تمكّن من فهم معنى الوحي ومقاصده تجاه حدث تاريخيّ معيّن. فالقياس لا يولّد بنفسه قواعد أو أحكاماً فقهيّة وإنّما هو يكتفي بكشفها واستخراجها من لغة النّصوص المنزّلة.

لم تكن أغلب نظريّة الشّافعي في نهاية الأمر سوى عودة من جديد لدفاعه المستميت عن الحديث النبويّ باعتباره تعويضاً كليّاً لما عليه العمل، فتعريفه الدّقيق للقياس والحدود التي لا يمكن له تجاوزها لم يكن سوى هجوم مقنّع على الاستحسان الذي كان يعتبره جزءاً من الآراء الشخصيّة الاعتباطيّة التي كانت تطبع التخمينات الخطرة للرّأي فإذا تعاظم شأن الحديث ومنح مكانة واضحة ودائمة في الشّرع، فإنّه يجب أن يؤخذ مأخذ الجدّ على أنّه أساس التفكير. ثم إنّ البنية الرمزية للسنّة، إن جاز القول، جعلت منها وسيلة غامضة لاستخراج الأحكام لأنّها

---

(26) لقد راجع يوسف لوري، (Joseph Lowry)، النظرة التي تذهب إلى أنّ الشّافعي ناصر مفهوم إجماع الأمّة في أطروحته:
«The Legal-Theoretical Content of the *Risālā* of Muḥammad b. Idris al - Shāfi'ī» (أطروحة دكتوراه University of Pennsylvania, 1999, 471 ff).

تفتقر لخصوصيّات النصّ وتترك المجال واسعاً لنقاشات البشر وتدخّلاتهم. وبعبارة أخرى، إنّ ما منح للبشر من حرية في التأويل أمر مبالغ فيه في نظر الشّافعيّ إذ أنّ تصوّره لإعادة صياغة السلطة الإلهيّة يقتضي جعل سيرة الرّسول ﷺ النموذج الحصريّ الأوفى، وكان «الحديث» أفضل وسيلة لمعرفة ما يمثّله هذا النّموذج - تلك الأحاديث التي يمكن دراستها والتثبّت من صحّتها ثم استغلالها نصّاً ولغة. فيجب أن يكون القياس (والاجتهاد) إذن طريقة منتظمة ومحدّدة بدقة يمكن التحكّم فيها بشكل كامل باعتبارها أداة للتأويل والاستقراء والاستنباط. وتمثّل هذه الطّريقة في التفكير الضمان الوحيد للاقتراب الشّديد من المقاصد الإلهيّة ثم إنّ الطريقة الوحيدة للامتثال لهذه المقاصد تتمّ عبر دراسة الحديث النبويّ وهو ما يعني «دراسة النّصوص» التي ستقود في نهاية الأمر إلى إعمال العقل واستخراج الأحكام.

إنّ مركزيّة أطروحة الحديث في نظريّة الشافعيّ قادته إلى صياغة مبادئ أخرى للتأويل بل تفصيلها أيضاً. ومن هذه المبادئ أنّ القياس يجب أن يعتمد على ظاهر النصّ ممّا يستبعد إمكانيّة المغالاة في التأويل التي تؤدّي إلى التفكير الاعتباطي وهي الخاصيّة المعروفة في الرّأي. وبالإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يقوم القياس على استثناء وبذلك فإنّ الأحاديث التي تعكس استثناءات في السّيرة النبويّة ينبغي أن تستبعد من مجال التفكير. ولقد عرف هذان المبدآن الأساسيّان في التأويل ثباتاً متواصلاً وتمّ تبنّيهما في أصول الفقه المتداولة التي سادت خلال القرون اللاّحقة.

4 ـ الخاتمة: ترتيب مصادر التشريع

لم تتناول أصول الفقه التي برزت خلال القرن الرّابع للهجرة/ العاشر للميلاد مسألة الترتيب الصّحيح لمصادر التشريع كما سنرى ذلك في الباب السّادس. فقد احتلّ القرآن الصّدارة من الناحية الشكليّة على الأقلّ وكذلك من حيث الرّفعة والقداسة. وأمّا السّنة التي مثّلها الحديث إجمالاً فقد شكّلت مصدر التشريع الثاني وجاء بعدها من حيث الأهميّة الإجماع ثمّ القياس. فالمصدران الأوّلان يمكن وصفهما بالمصادر الماديّة أمّا المصدران الأخيران (ولا سيّما القياس) فهما مصدران إجرائيّان قائمان على القرآن والسنة. ولم يتّضح هذا التّصنيف إلاّ لاحقاً فلم يعرف

الشافعي إلاّ خطوطه العريضة دون تفصيل واع له. ويعود جزء من الأسباب التي جعلته لم يفصح عن هذه النظرية أو عن نظريّة شاملة في الموضوع إلى أنّه، كما أكّدنا، صرف اهتمامه النظريّ أساساً إلى إرساء الحديث النبويّ مصدراً حصريّاً للسنّة وهو مصدر ظهر ليحلّ محلّ السنة العمليّة -وقد تولّد عن تنصيب الحديث في هذا الموقع المركزيّ إنشاء هيكل نظريّ جديد سيفضي، من نواحٍ عديدة، إلى هذه الفكرة الجديدة بعض الجدّة. وكما لاحظنا سابقاً فإنّ تبوّؤ الحديث منزلة سامية كان سيفتقر إلى المعنى دون إعادة تحديد مفهوم طرق التفكير الفقهيّ الذي يكشف في نهاية الأمر مقصد الحديث ومن هنا جاء إبراز القياس وتأكيده بل إعادة تحديد مفهومه مقابل وضدّ الطرق المتحرّرة المعتمدة عند العمل بالرّأي وهي طرق كانت تتناسب والطّبيعة غير النصيّة للسنّة العمليّة. فقيام الحديث على نصّ، قد استوجب من الشافعيّ وضع نظريّة في تأويل اللّغة الشرعيّة حتى يجعل هذا الصّنف منسجماً داخل إطار نظريّ أوسع، وهو إطار عكس سلطة الرّسول ﷺ التي لا تتوسّطها سلطة. وقد عبّر الهجوم على الرّأي وتبنّي طريقة معتدلة في القياس عن هذا الانسجام. ويجدر بنا أن نتذكر بأنّ كتابات الشافعيّ حملت هذا البرنامج المخصوص وعندما انتصر في معركته من أجل الحديث، صارت نظريّة الشافعيّ خارجة عن الموضوع ودخلت طيّ النسيان[27]. وهكذا كان من العسير على الشّافعيّ أن يؤسّس نظريّة عامّة في الفقه تستبق ما سينجز لاحقاً. ولمّا كان اهتمامه غير منصرف إلى وضع نظريّة فقهيّة عامّة، افتقر خطابه إلى تفصيل مصادر التشريع وترتيبها بصورة واعية.

غير أنّ هذا لا يعني أنّ الشافعيّ كان يعمل دون الاعتماد على فرضيّات في ترتيب الأصول التشريعيّة، إذ حتى من سبقه من الفقهاء مثل الشّيباني قد فعلوا ذلك. فإمعان النّظر في كتاباته يكشف أنّ هذا الترتيب (الذي كان يفتقر كما هو منتظر إلى صيغة صريحة) كان ترتيباً من الأعلى إلى الأسفل: القرآن ثمّ سنّة الرّسول ﷺ ثم الإجماع والقياس/الاجتهاد. وكان يذهب إلى أنّه طالما كان القرآن

(27) Hallaq, «Was al Shāfi'ī the Master Architect?».

قادراً على تفسير السنّة، كانت السنّة قادرة بدورها على تفسير أحكام القرآن المبهمة. ثمّ إنّه لا معنى للقياس إلاّ متى اعتمد على المصدرين الأوّلين وعلى الأحكام الفقهيّة التي أقرّها الإجماع. فالقياس في النّهاية يمكن أن يتمّ اعتماده إن هو قام على الأصول الثلاثة السّابقة على أن ندرك وجوب استناده إلى النصّ دائماً.

وإذا لم تفصح نظريّة الشافعي عن ترتيب مصادر التشريع إفصاحاً واعياً، فإنّ نفس الأمر ينطبق على كلّ المصنّفات الأخرى التي كتبت قبل وفاة هذا الفقيه، لأنّ مجال التنظير للفقه لم يظهر بعد. إلاّ أنّ غياب النقاش النظريّ لا يعني بالضّرورة أنّ الفقهاء كانوا يشتغلون دون فرضيات عمليّة إذ أنّ هذه الفرضيّات ذاتها هي التي تسمح لنا بإعادة بناء الخطوط العريضة لطريقتهم في ترتيب المصادر. فقد كان من الواضح، حسب اعتقادنا، أنّ القرآن اعتبر عموماً الأصل الأوّل والأعلى للتّشريع منذ البداية. فهذه المرتبة لا يؤيّدها عدد كبير من القرائن فحسب وإنّما هي المرتبة الوحيدة التي تحمل معنى من خلال السّياق التاريخي لنشأة الإسلام. فأوّليّة القرآن يجب أن تؤخذ إذن على أساس أنّها مسلّمة كما فعل الصّحابة والفقهاء الذين عاشوا في نهاية القرن الأوّل والفقهاء اللاّحقون قبل الشافعيّ وبعده.

وكانت السنّة الفعليّة كما رأينا مصدر التشريع الثاني خلال القرن الثاني للهجرة ورغم أنّها لم تحدّد تماماً معنى النّصوص القرآنيّة فإنّها أثرت بكلّ تأكيد في تأويلها - بحكم طبيعة الأشياء - ولكنّها قد حدّدت الأحاديث التي يجب قبولها وتلك التي وجب استبعادها. وعلى العموم لم يقع قبول سوى الأحاديث التي لا تتعارض مع السنّة الفعليّة فكانت بذلك أسساً صالحة لبناء الفقه. غير أنّه لا يمكن الفصل بين قوّة هذه السنّة الفعليّة ومفهوم الإجماع. فالسنّة الفعليّة لم يكن بإمكانها أن تبلغ مرتبة سامية دون اتّفاق كليّ أو شبه كليّ وهذه هي بالضّبط ظاهرة الإجماع فالسنّة الفعليّة إذن افترضت الإجماع مسبقاً.

وهذا ما يجعلنا نؤكّد أنّ مصدر الفقه الثاني في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، كان بناء مركّباً من الإجماع والسنّة العمليّة. ولقد مثل ذلك مصدراً موحّداً عبّرت عنه تقريباً دائماً وبطريقة قابلة للتبادل في أغلب الأحيان مصطلحات السنّة

والإجماع معاً مثلما تشهد به لغة «موطأ» مالك التي تعرّضنا إليها سابقاً[28]. ولم ينفصل الإجماع من حيث مفهومه عن مكوّنات السنّة إلاّ بظهور الحديث في مظهر ممثل السنّة النبويّة الوحيد ممّا قطع مع السنّة العمليّة. وبذلك قامت السنّة العمليّة والإجماع معاً كتلة فاصلة بين القرآن والرّأي وهو مصدر الفقه الثالث في القرن الثاني للهجرة/الثامن للميلاد. غير أنّ الرّأي عرف نفس مصير السنّة الفعليّة وذلك نتيجة القمع التدريجيّ للكثير من طرق التفكير المتحرّرة التي اشتهر بها الرّأي. وكان الشّافعي أحد أولئك الذين ساهموا في هذه العمليّة ولكنّه لم يكن بإمكانه مطلقاً تحقيق هذا الإنجاز التاريخيّ بمفرده دون مساعدة والأهمّ من ذلك كلّه أنّه لم يكن بإمكانه أن يستبق التطوّرات التي سيعرفها الفقه بعد وفاته بقرن من الزّمان تقريباً.

(28) انظر الإحالة رقم 3ـ فيما سبق.

الباب السّادس

عرض النظريّة الفقهيّة

لقد رأينا من خلال بحثنا إلى حدّ الآن، أنّ القضاء بلغ مع بداية القرن الثّالث للهجرة/ التاسع للميلاد مرحلة من النّضج حيث اكتسبت ملامحه الرئيسة شكلها النهائيّ. ففي هذا الزّمن أصبحت المنظومة الفقهيّة أيضاً أكثر شمولاً وتفصيلاً إذ لم تعد أيّة مستجدّات تاريخيّة أو أيّة قضايا على وجه العموم تخرج عن مجال الخطاب الدّيني الفقهيّ. ولكن إذا سمح لنا هذان المظهران من مظاهر التطوّر في ظروف أخرى أن نعلن اكتمال منظومة فقهيّة معيّنة وبلوغها مرحلة النّضج فإنّه سيكون من السّابق لأوانه أن نقول ذلك في شأن التّشريع الإسلاميّ لأنّ بداية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد مهّدت لما يمكن تسميته المشهد المركزيّ في قصّة الفقه. وبعبارة أخرى إذا كانت التطوّرات الفقهيّة خلال القرنين الأوّل والثاني في الإسلام قد مثلت إنجازاً هامّاً، فإنّها لم تكن سوى أساس لما سيقوم لاحقاً حيث لم تظهر بعد خاصّيتان ضروريّتان جدّاً بل جوهريّتان في الفقه أو على الأقل لم تظهرا في أيّة صورة واضحة المعالم. ولن يحدث ذلك إلاّ بعد قرن ونصف من الزمان - أي مع منتصف القرن الرّابع للهجرة/ العاشر للميلاد أو النصف الثاني منه - حيث ستعرف الخاصّيتان شكلهما النهائيّ المكتمل وأمّا هاتان الخاصّيتان فهما: أوّلا، ظهور نظريّة فقهيّة والإفصاح عن أسسها، وثانيا، نشأة المذاهب الفقهيّة. وسيتناول هذا الباب الخاصيّة الأولى فيما سيهتمّ الباب الموالي بالخاصيّة الثانية.

1 ـ التوفيق بين أهل الرّأي وأهل الحديث:

إنّ البحث في جذور النظريّة الفقهيّة، التي يطلق عليها علم أصول الفقه،

يعود عهده بنا إلى الصّراع الهامّ بين أهل الرّأي وأهل الحديث. وكنّا قد ذكرنا أنّ حركة أهل الحديث قد ارتفع شأنها ارتفاعاً لم تعرفه سابقاً خلال الرّبع الأخير من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد ممّا عرّض حركة «أهل الرّأي» إلى اضطهاد كبير أدّى إلى تقهقرها جزئيّاً. وأعلن مشروع الشافعيّ الحاجة إلى ضرب من المراجعة والتعديل، أي أن نأخذ بعين الاعتبار المدّ المتزايد للحديث النبويّ من جهة وخلفيّات التأويل لدى أهل الرّأي، هذه الظاهرة الجديدة، من جهة ثانية. فلم يعكس مشروعه إذن ظهور نظريّة فقهيّة بقدر ما عكس ردّ فعل تأويليّ لمواجهة التحدّي الذي واجهه أهل الحديث. وحريّ بنا أن نتذكّر أنّ الرّأي كان إلى حدود منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد القوّة الموجّهة للتّفكير الفقهيّ بل هي النّموذج في ذلك. وبدأ أهل الحديث بعد هذه الفترة يفرضون أنفسهم خصماً قويّاً مع نهاية القرن. ولقد انتصر «الحديث» في حربه ضدّ «الرّأي» مع منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد ولم يبق له إلاّ خوض بعض المعارك ثم الانتصار فيها. وقبل نهاية هذا القرن بكثير، ظهرت ستّة مجاميع صحيحة للحديث مخصّصة في شكلها ومضمونها لخدمة الشّرع.

وبالإضافة إلى ذلك، بدأ نمط واضح من الانتماء المذهبيّ إلى هاتين الحركتين في الظهور. فبينما عدّ بعض من فقهاء القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد على أساس أنّهم من أهل الحديث (حيث اتّصف الكثير منهم بذلك على سبيل التجوّز بعد نهاية القرن بعقود)، فإنّ القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد أنتج عدداً من أهل الحديث والمحدّثين أكبر من عدد أهل الرّأي وقد صارت انتماءاتهم واضحة المعالم. ومما يحمل دلالة هامّة أيضاً انّ التحوّل من صفوف أهل الرّأي إلى صفوف أهل الحديث أصبح متواتراً، أمّا التحوّل في الاتّجاه المعاكس فقد كان نادراً بل منعدماً. وما إبراهيم بن خالد أبو ثور (ت240هـ/ 854م) إلاّ مثال على ذلك إذ يذكر أنّه أخذ عن مدرسة الرّأي بالعراق، ثمّ انضمّ إلى أهل الحديث وأسّس مذهباً في الجزء الأخير من حياته الفقهيّة[1]. وإذا كنّا عاجزين عن استخراج أمثلة

---

(1) تقيّ الدّين ابن قاضي شهبة، **طبقات الشافعيّة**، 4 أجزاء (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، 1398/ 1978)، ج I، ص ص 3-4.

من هذا القرن تبرز تحوّل العلماء إلى صفوف «أهل الرّأي»، فإنّ المصادر تذكر مثل ذلك خلال القرن السابق. فقد بدأ زفر بن الهذيل الفقيه المشهور على سبيل المثال حياته العمليّة باعتباره من «أهل الحديث» (على سبيل التجوز التاريخي مرّة أخرى) ولكن سرعان ما استماله «أهل الرّأي» بالكوفة بل أصبح أحد شيوخهم[2].

وفيما كان الانتماء الحصريّ إلى صفوف هؤلاء أو أولئك متداولاً خلال المرحلة الأولى من القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، فإنّ معيار الانتماء لدى الفقهاء في نهاية ذلك القرن قد تغيّر تغيّراً لافتاً. إذ يذكر أنّ أغلب الفقهاء قد جمعوا بين الانتماءين بطريقة من الطّرق، وقد حرص المؤرّخون المسلمون وكتّاب التراجم على الإشارة إلى هذا التأليف والجمع في ترجمتهم للفقهاء الذين عاشوا بين حوالي 250هـ و400هـ (نحو 870م/ 1000م). غير أنّه قلّما وُسم الفقهاء بعد هذه الفترة بانتمائهم الحصريّ إلى هذا الصفّ أو ذاك. وقلّما جمع الفقهاء قبل هذه الفترة أو بعدها بين الاتجاهين. وبعبارة أخرى كانت سمة الجمع والتأليف هذه مرتبطة ارتباطاً شديداً بهذه الفترة لأسباب منطقيّة كما سنرى لاحقاً.

ويمكن وصف تاريخ الإسلام بين 150هـ و350هـ (نحو770م و960م) بمستوييه العقدي والفقهي بأنّه عمليّة تأليف وتركيب حيث تمكّنت حركتا «أهل الحديث» و«أهل الرّأي» المتصارعتان من الانصهار لإفراز «حلّ ثالث» هو ما سمّيناه هنا «التأليف الأكبر» (الذي لم يخل من صراع حادّ). غير أنّ هذا التأليف لم يقع بلوغه دون تقلّبات حادّة في المواقع فقد اشتدّ عود حركة أهل الحديث بعد الشافعيّ مستميلة الكثير من الفقهاء الذين يسهل وصفهم بأنّهم خصوم ألدّاء للرّأي. وكان أحمد بن حنبل (ت 241م/ 855م)، المؤسّس المعروف للمذهب الفقهيّ الحنبليّ، أكثر هؤلاء شهرة وكذا الشأن بالنسبة إلى داود بن خلف الظاهريّ (ت 270هـ/ 883م)، المؤسّس المعروف للمذهب الظاهريّ الذي لم يعمّر طويلاً. وقد أظهر مذهبا هذين العالمين، كما يعكس ذلك موقفهما من الرّأي، قوّة أهل الحديث

---

(2) ابن خلّكان، **وفيات**، ج I، ص 342.

المتزايدة بثبات. وإذا كان كلاهما يتّفقان في العموم مع الشّافعيّ فإنّهما بالغا في التأكيد على مركزيّة النصّ المقدّس والنفور من التفكير البشري. وهو تفكير لا يرقى بالنّسبة إليهم إلى المعرفة المنزّلة التي يمكن أن تستقى في نظر داود من لغة الوحي ذاتها دون تحميل هذه النّصوص بتأويلات بشريّة إلاّ أنّ مواقف كلّ من ابن حنبل وداود من التفكير الإنسانيّ-ولعلّ ذلك يمثل خير مقياس لتحديد الميول الفقهيّة لكلّ منهما- لم تكن على كلّ حال متماثلة. فابن حنبل الذي نشط قبل داود بعقود ثلاثة تقريباً وبعد ثلاثة عقود من الشافعيّ لم يقبل القياس إلاّ عند الضرورة القصوى ووضع حدوداً لاستعماله تفوق كثيراً تلك التي وضعها الشافعيّ، أما داود فقد رفضه رفضاً قطعيّاً بل اعتبره طريقة في التفكير مغلوطة.

وهكذا فقد نحت حركة «أهل الحديث» خلال العقود السّبعة الفاصلة بين الشافعيّ وداود نحو معارضة الرّأي معارضة تامّة بما في ذلك من استعمال للقياس. ولم يكن سبب المحنة التي سلّطها الخلفاء وأهل الرّأي بين سنتي 218هـ / 833م و234هـ/ 848م حول خلق القرآن أَمْ قدمه فحسب، وإنما أيضاً حول دور التفكير الإنسانيّ في تأويل النصوص المقدّسة. وقد مثّلت الهزيمة النهائيّة لأهل الرّأي نهاية المحنة وظهور ضحاياها بمظهر الأبطال وفي مقدّمتهم أحمد بن حنبل. ومع هذه الهزيمة ساد اعتراف ضمنيّ بأنّ التّفكير البشريّ لا يمكن أن يقوم بذاته طريقة مركزية ولا حصريّة في التأويل - فما بالك أن يكون طريقة حصريّة مستقلّة. فكان في النّهاية خاضعاً للوحي. وهكذا قادت المحنة الصراع إلى ذروته بين حركتين متعارضتين «أهل الحديث» الذين اعتبروا ابن حنبل بطلاً في قضيّته من ناحية وأهل الرّأي بقيادة الخلفاء والمعتزلة ومن بينهم الكثير من الحنفيّة من ناحية أخرى. وقد مثّلت الأشكال التي اتخذتها هاتان الحركتان بنهاية المحنة أكثر المواقف تشدّداً في مجالات الدين والتأويل وإذا تعلّق الصراع بينهما بقضيّة جوهريّة فإنما هي في نهاية الأمر قضيّة التأويل.

ولم تنضو غالبية نخبة المسلمين المتعلّمة والمتديّنة بالضرورة تحت أيّ من هذين الموقفين اللّذين ظَهَرا مع نهاية المحنة بل حتى بعدها. فإذا كان ولاء ابن حنبل لأهل الحديث يعدّ ولاء متشدّداً ومتصلّباً فإنّ ولاء المعتزلة ومن ناصرهم

للرّأي كان ينظر إليه على أنّه يقوم على تحرّر مبالغ فيه. وبالإضافة إلى ذلك فعندما انتصر ابن حنبل وأهل الحديث في المحنة، فإنّهم لم يحقّقوا ذلك بفضل موقفهم من التأويل أو بسبب قوة مذهبهم الفقهيّ أو الفكري (رغم أنّ ورعهم الشديد قد أكسبهم دون شكّ إعجاب الناس بهم)، وإنّما كان انتصارهم ناتجاً في جزء منه عن وهن خطاب أهل الرّأي وفي جزء آخر عن تراجع التأييد السّياسيّ لموقف فَقَدَ شعبيّته شيئاً فشيئاً - وبذلك فقد كان النجاح المحدود لأهل الحديث ناتجاً إلى حدّ كبير عن ضعف أهل الرّأي. وبالفعل فإذا كان الصّراع الذي جسّدته المحنة يحمل دلالة فإنّما هي أنّ الأشكال المتشدّدة لأهل الحديث وأهل الرّأي لم تعد تروق لأغلب المسلمين. فكان الموقف الوسطيّ بين هذين الاتّجاهين الموقف النموذجيّ الشّائع بين الأغلبيّة، وبرز من خلال هذا الموقف الوسطيّ الاتجاه السنّي باعتباره الاتجاه العقدي والفقهي لأغلب المسلمين. وقد أصاب المسلمون لاحقاً عندما أطلقوا، بالاستفادة من المسافة التاريخيّة، على هذه الأغلبيّة تسمية «الأمّة الوسط».

وبذلك كانت النقطة الوسط بين أهل الرّأي وأهل الحديث هي التأليف المقبول الموفّق الذي برز واستمرّ على امتداد قرون لاحقة، ليمثّل في النهاية الموقف النموذجيّ. فكانت نهاية المحنة منطلق هذا التأليف الذي بلغ مرحلة الاكتمال مع منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد ولم يتعرّض للمساءلة من جديد إلاّ مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ولكن كيف تمّ التأليف؟ أو على الأقلّ، كيف ظهر؟ في حدود منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد أمسى من الواضح أنّ الحديث النبويّ قد استقرّ وضعه. فتعميم علم الفقه وإشاعته -أي الانتقال المتواصل لعلماء الفقه من مكان إلى آخر على امتداد الأراضي الإسلاميّة الشاسعة من الأندلس غرباً إلى بلاد ما وراء النّهر شرقاً - بدأ في مرحلة مبكّرة إلاّ أنّه أصبح ممارسة معهودة حتماً بنهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وبانتشار هذه الظاهرة الهامّة، تقلّص الوفاء للسنّة العمليّة - فالعالم الذي يرحل نحو كلّ المناطق كان يجد صعوبة، إن لم نقل استحالة، في التقريب بين الاختلافات في ما عليه العمل بين النواحي. فإذا انتقل فقيه كوفيّ نحو القاهرة القديمة ومن ثمّة إلى خراسان فإنّه سيجد نفسه أقلّ

تمسّكاً بما عليه العمل في الكوفة عمّا هو عليه في القرى والمدن التي لا تطيق العادات التي نشأت في مدن أمصار العراق منذ المرحلة الأولى للإسلام. وبعبارة أخرى فإنّ أسلمة مناطق مثل خراسان أو بلاد ما وراء النّهر لم تكن تعتمد على ما عليه العمل عند أهل الكوفة أو البصرة أو المدينة. إذ وجد الحديث النبويّ الذي تناقله الجميع صدى أكبر باعتباره مصدراً ماديّاً ونصيّاً للتشريع من السنّة العمليّة كما ضبطتها مدن مخصوصة أو حلقات فقهيّة لأنّ هذه المدن والدّوائر طوّرت خصوصيّاتها القضائيّة والفقهيّة حسب محيطها المخصوص (وهي خصوصيّات ستعرفها كلّ المناطق الإسلاميّة لاحقا). وكان الحديث النبويّ متحرّراً من هذه الخصوصيّات ثمّ إنّه، باعتباره كياناً نصيّاً، كان أكثر انقياداً وطواعيّة حتى يتمّ توظيفه في المناطق الجديدة. ولم تعد «المدينة» ومكّة والكوفة والبصرة ودمشق المراكز الأساسيّة الوحيدة في الامبراطوريّة الإسلاميّة بل جاءت لتنافسها، مع نهاية القرن الأوّل من الإسلام، مراكز هامّة جديدة مثل تلك الموجودة في خراسان وبلاد ما وراء النّهر ومصر وشمال أفريقيا دون أن ننسى بغداد طبعاً.

لقد برز الحديث إذن باعتباره نوعاً مسيطراً بل حتى نموذجيّاً، إذ هو يحدّد السلوك المثاليّ للنّبيّ ﷺ وهو سلوك صالح لكلّ زمان ومكان. فالحديث بمعنى أدقّ، وفّر للمدن والقرى في كلّ مناطق المسلمين مصدراً نصيّاً لا نحتاج في الحصول عليه إلى تجارب فقهيّة معمولاً بها عند أمة من الأمم. بل إنّ هذه التجارب ذاتها خضعت في نهاية الأمر إلى هذا النوع بعد أن أقرّت أنّ ما تحمله من مذاهب لا يمكنها تحمّل الضغط المتزايد الذي يفرضه الحديث عليها. ولعلّ المذاهب الفقهيّة الفرعيّة النابعة من هذه التجارب، لم تتعرض إلى تغييرات هامّة تحت وقع الأحاديث الغامرة غير أنّها كانت في حاجة إلى أن تثبّت من جديد في صلب هذه المادّة الجليلة.

ومن بين فقهاء أهل الرّأي يبدو أنّ محمّد بن شجاع الثلجيّ (ت267هـ/ 880م) كان، قد شرع في عمليّة إعادة التأسيس هذه وقد عكست دروس هذا الفقيه العراقيّ واهتماماته العلميّة الواقع الجديد الذي لا يؤخذ فيه الحديث بعين الاعتبار فحسب وإنّما هو أيضاً واقع جديد دعا لقبول المذاهب الإسلامية المشهورة جميعها

يعني تبنّي موقف وسط بين الحديث والرّأي. وكان الثلجيّ رأساً من رؤوس «الرّأي» و«الحديث» وتقدّمه كتب التراجم على هذا النّحو بوضوح. ورغم ميله إلى الرّأي أكثر من الحديث (وهو ما كان كافياً لإثارة حفيظة أهل الحديث المتشدّدين) فإنّه أدرك فيما يبدو أنّ تبنّي هذا المذهب أو ذاك قد لا يكون في صالح التوجّه الذي عرف عن مذهبه وهو توجّه حنفيّة العراق. وإذا كانت له مساهمة تذكرها المصادر حقاً فهي جعله الحديث النبويّ أساساً للفروع الفقهية الحنفيّة وإعادة صياغة التفكير الفقهيّ على ضوء هذا النوع الجديد[3].

أمّا أهل الحديث المتشدّدون من ناحية أخرى فقد اضطروا إلى تعديل طرقهم في التفكير خشية الاضمحلال. ووجب عليهم هم أيضاً أن يلتقوا بأهل «الرّأي» في وسط الطريق. فسرعان ما تخلّى أتباع ابن حنبل الأوائل والمتأخّرون عن فقه شيخهم -المتشدّد والمتصلّب-. فالمذهب الحنبليّ اللاّحق لم يعد يقبل القياس الذي استهجنه ابن حنبل فحسب، وإنّما تبني أيضاً الاستحسان فيما بعد وهو في الأصل مبدأ حنفيّ كان الشافعيّ قد هاجمه بشدّة معتبراً إيّاه «تشريعاً بشريّاً»[4]. وبعبارة أخرى كان على المذهب الحنبليّ أن ينتقل لضمان بقائه من صفوف أهل الحديث المحافظين إلى موقف متداول عموماً وهو موقف يقبل التأليف والجمع بين الحديث والرّأي. وكان المذهب الظاهريّ على عكس ذلك قد بقي متشبّثاً بموقفه التقليديّ بحذافيره وواصل رفضه العنيد الانضمام إلى هذا التأليف، ففاته الرّكب وسرعان ما انتهى به الأمر إلى الاضمحلال.

لقد عرفت نهاية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد بداية التصالح والتراضي النهائيّين بين «الرّأي» والحديث (وهو ما لا يخوّل لنا القول إنّ عدداً قليلاً من علماء هذا الفريق أو ذاك قد تخلّوا عن ميولاتهم القويّة لأحد الموقفين). فأغلب الفقهاء تبنّوا التأليف والجمع وبهذا التطوّر حُدّد مفهوم أصول الفقه في نهاية الأمر.

---

(3) ابن النّديم، **الفهرست**، بيروت: دار المعارف للطّباعة والنشر، 1398/ 1978، ص 291؛ عبد الحيّ اللّكنوي، **الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية**، بنارس: مكتبة ندوة المعارف، 1967، ص ص 171-72.

(4) حول الاستحسان، انظر الفصل الثاني اللاّحق.

وبعبارة أخرى، لعلّها من قبيل الحشو في الكلام، نقول: ظهر علم أصول الفقه نتيجة لهذا التأليف الذي كان بدوره تجسيداً للنظريّة الفقهيّة وانعكاساً لها.

وكانت مجموعة من فقهاء الشافعيّة ببغداد يترأّسها الفقيه المشهور ابن سريج (ت306هـ/ 918م) إحدى المجموعات الأولى التي شرعت في عرض نظريّة أصول الفقه في شكلها المنظّم والشامل. وكان ابن سريج وأتباعه يمثّلون عدداً من «المحدّثين» و«أهل الحديث» والفقهاء وعلماء الكلام، وهو خليط لم يكن منتشراً في العهود السّابقة وأصبح في ذلك العصر شائعاً بصورة كبيرة. وسيقوم تصوّر أصول الفقه عند هذه المجموعة باعتباره تأليفاً بين المعقوليّة والأثر النصّي، أي بين العقل والوحي. ويجب أن نقرّ بفضل ابن سريج في تمهيد الطريق لتلامذته الذين سيخوضون في مسألة التأليف هذه ويفصّلونها تفصيلاً أكبر. وهذا ما يفسّر لم كان أوّل من صنّف كتباً في أصول الفقه هم تلامذة ابن سريج من الشافعيّة مثل أبي بكر الفارسيّ (عاش نحو: 350هـ/ 960م) وابن القاصّ (ت336هـ/ 947م) وأبي بكر الصيرفيّ (ت330هـ/ 942م) والقفّال الشاشي (ت336هـ/ 947م). ورغم ذلك يجب أن نؤكّد أنّ علم أصول الفقه الذي أنتجته حلقة العلماء هذه لم يكن وليد عمليّة من البناء متواصلة قائمة على قواعد راسخة مثلما سيكون عليه العلم لاحقاً. بل كان إلى حدّ كبير، وليد مسار تاريخي مخصوص بدأ قبل قرن من الزمان أو أكثر واكتمل تحت تأثير التأليف الذي نشأ مع نهاية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد والنصف الأوّل من القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد. وبذلك يمكن وسم هذا العلم بأنّه وليد محيطه وأنه لا يدين بالفضل إلى الشافعيّ بقدر ما يدين به إلى المذهب الشافعيّ.

وسنبيّن في الباب القادم كيف بنيت سلطة الشافعيّ مؤسّساً للمدرسة الشافعيّة وتعاظم شأنها (كما هو الشأن في المدارس الأخرى). أمّا الآن فيجب أن نكتفي بتأكيد أنّ ما أنجزه ابن سريج وجيله والجيل اللاّحق له قد وقع نسبته إلى الشافعيّ باعتباره أوّل من ألّف وجمع، أي على أساس أنّه قد أرسى علم أصول الفقه في أهمّ جوانبه. والحقيقة أنّ الشافعيّ لم يفعل تقريباً شيئاً يذكر في تأسيس أصول الفقه رغم أنّه سبق أن دافع عن هذا التأليف في شكله الأوليّ. ولكن لم تلق نظريّته

القبول في أوساط الفقهاء وبقي عدد أتباعه حتى عهد ابن سريج قليلاً. إلاّ أنّه من المرجّح أن تكون أطروحته المتواضعة هي التي سهّلت على ابن سريج وتلامذته أن ينسبوا تأسيس علم أصول الفقه إليه[5].

وهكذا ظهرت مع منتصف القرن الرّابع للهجرة نظريّة في «الأصول» مكتملة وشاملة. وقد مثّل القرن اللاحق ونصف القرن الذي تلاه مرحلة أنتجت في تاريخ هذه النظرية الأعمال المكتملة التي ستعتمد المصنّفات اللاّحقة عليها كثيرا، غير أنّ التطورات الأساسيّة كانت قد وقعت مع سنة 350هـ/ 960م أو نحو ذلك. وسنحاول الآن رسم الخطوط العريضة لهذه النظرية كما بدت في ذلك الوقت.

2 ـ تشكّل النظرية الفقهيّة:

لقد عرفت الحضارة الإسلاميّة بالتوازي مع تطوّر الفقه تقدّماً كبيراً في علوم الكلام. فالتأليف الذي تمّ في مجال الفقه كان أيضاً مرتبطاً بما عرفه علم الكلام من تأليف مثلته جزئيّاً مدرستان هما المدرسة الأشعريّة والمدرسة الماتريديّة (وكلاهما وقفتا في مكان وسط مّا بين موقف أهل الرّأي من المعتزلة وبين موقف الحنابلة الأوائل وغيرهم من أهل الحديث). فلم يخل علم أصول الفقه بحكم طبيعته النظريّة المحضة من تأثير علم الكلام. فكان الفقه خلال القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد يعتبر جزءاً من تصوّر معيّن لنظام الكون. فعلم الكلام برهن على وجود الله ووحدانيته وصفاته كما حدد «الدّليل» على النبوّة والوحي وجميع أسس الدّين. وسلّم الفقه بمقولات علم الكلام وقام على أساسها. وكان علم الكلام يعتبر القرآن كلمة الله ويعتبر السنّة النبويّة أساساً للدين بفضل الأدلّة التي تثبت نبوّة محمّد ﷺ. ولذلك تمّ تأكيد صحّة هذين المصدرين على أساس حجج كلاميّة وهي عمليّة لم يكن للنظرية الفقهيّة اهتمام مباشر بها. وعلى هذا الأساس وقع التسليم بالمصدرين الأوّلين اللّذين تمّ ترسيخهما فمثّلاً مبدئياً السّلطة النهائيّة في كلّ المسائل التشريعيّة.

---

(5) للتوسّع في مثل هذه المسائل، انظر:

Hallaq, «Was al-Shāfiʿī the Master Architect?».

لقد كان الإجماع من ناحية أخرى أداة فقهيّة صرفة، تحتاج إلى الشريعة لتمنحها حجيّة قطعيّة باعتبارها مصدراً ثالثاً للتشريع. فلمّا كان القرآن والسنّة يمثلان منطقيّاً المصدرين البرهانين اليقينيين الوحيدين، فقد استمدّ الإجماع منهما الحجج لإثبات سلطته. وكما تبيّن بعد عدّة محاولات أولى لإيجاد سند للإجماع في النّصوص القرآنيّة، أدرك الفقهاء أنّ القرآن لا يحوي الحجج الضروريّة للقيام بذلك. وكان في الحديث النبويّ أن وجد الإجماع في نهاية الأمر سنداً نصيّاً باعتباره مصدراً يقينيّاً للتّشريع[6]، حيث إنّ الحديث أتى بالفكرة القائلة إنّ الأمّة الإسلاميّة كلّها لا يمكن أن تجتمع على ضلالة أبداً. والأمر ذاته ينطبق على القياس المصدر الرّسميّ الرابع للتشريع. وإذا كان القرآن أكثر جدوى إلى حدّ ما في إثبات حجيّة هذا المصدر، فإنّ السنّة وأعمال الصحابة من جديد (ربما باعتبارها امتداداً للسلطة النبويّة) هي التي سمحت للفقهاء بصياغة أسس موثوق بها لهذا المصدر التشريعيّ.

ومن الواضح أنّ اليقين كان الغاية القصوى فيما يخصّ مصادر التشريع على الأقل(بدلاً عن الآراء الفرديّة في الفروع الفقهيّة) ويجب أن نؤكّد أنّ التشريع يرتكز بالأساس على التمييز بين الظنّ واليقين. فالمرء يجب أن يكون مؤمناً بالله إيماناً يقينيّاً حتى يكون مسلماً حقّاً، وبعبارة أخرى لا أحد يستطيع أن يدّعي إيمانه بالإسلام إذا لم يكن متأكّداً مثلاً من وجود الله وأنّه خلق الكون وأرسل محمّداً رسولاً. ولاً يمكن أن يدّعي ذلك إذا كان يشكّ في أنّ القرآن كلمة الله وأنّ سنّة محمّد ﷺ هي سنّة نبيّ حقاً. كما يجب أن لاً يكون هنالك مجال للشك حول الإجماع أو القياس اللّذين يجب أن يعتبرا مصدرين يقينيّين دون أيّ تحفّظ. فالشك في أي من هذه المصادر يعني أنّ كامل صرح الشّريعة، وهو جوهر الأمّة، سيكون معرّضاً للشّبهة والشكّ. وبذلك فإنّ أيّ شكّ من هذا القبيل سيتيح القول بالقطيعة بين الله ومخلوقاته وأنّ المؤمنين به يمثّلون جمعاً من المدّعين بالباطل.

لكن إذا وجب التيقن من هذه المصادر ذاتها باعتبارها أصولاً تشريعيّة فإنّ ما

(6) حول عرض مستفيض للتطوّر الفقهيّ في هذه المسألة، انظر:
Hallaq, «On the Authoritativeness of Sunni Consensus».

يستخرج منها من نتائج أو آراء فقهيّة معيّنة لا يجب أن تؤخذ على أنّها أكثر من ظنّ أي يمكن ترجيح صحّتها. فالظنّ إذن قد ساد خارج هذه المصادر التشريعيّة الأربعة. فالفروع الفقهيّة باعتبارها جملة من الأحكام لفائدة المجتمع، إنّما هي في الأغلب ممارسة للظنّ بما أنّه لا يسع الفقيه إلاّ التخمين فيما يمكن أن يقوله الشرع في مسألة معيّنة لأنّ الله لم ينزل شريعة بل مجرّد نصوص تحتوي على ما يسمّيه الفقهاء بالأدلّة وهذه الأدلّة تهدي الفقيه وتسمح له بالاستدلال على ما يعتقد أنّه حكم خاصّ بمسألة معيّنة. ولمّا كان كلّ مجتهد يعمد إلى أدواته الخاصّة في التأويل من أجل البحث عن الشرع الإلهيّ، فإنّ النتائج التي يصل إليها كلّ مجتهد قد تختلف عمّا يصل إليه غيره من المجتهدين وبذلك يستوي اجتهاد كلّ فقيه مع غيره من المجتهدين ومن هنا جاء القول المأثور «كل مجتهد مصيب». إذ نفترض أنّهم جميعاً «حسناً فعلوا» باجتهادهم للتوصّل إلى حكم أو رأي. وهذا الاجتهاد الشخصي هو الذي يفسّر تعدّد الآراء في الشّرع الإسلاميّ وهو ما يعرف «بالخلاف» أو «الاختلاف». فكلّ قضيّة قد يستخرج لها رأيان أو ثلاثة وأحياناً ثمانية آراء أو أكثر وتبقى جميعها على نفس الدّرجة من الصّواب رغم وجوب اعتبار أحدها أقوى من البقيّة (التي تعتبر ضعيفة) وهو الذي يختاره الفقيه أو مذهبه ليكون الرّأي الحجّة المعتمد في مجالس الفقه وفي إصدار الفتاوى. أمّا الآراء الضعيفة من ناحية أخرى فتكون محلّ تثبّت أو مراجعة. رغم أنّ هذه الآراء ذاتها تعتبر الحجّة الأسمى في نظر فقهاء آخرين أو مذاهب أخرى. إلاّ أنّ أيّ مسألة لا يمكن أن يكون لها نظرياً ومنطقيّاً إلاّ رأي سديد واحد سواء عرف جَمْعُ الفقهاء هذا الرّأي أو لم يعرفوه ومن الواضح أنّ الفقهاء لا يمكن أن يقرّروا في جميع المسائل التي لم تحظ بالإجماع، ما هو الرّأي السّديد، لأنّ المسألة تبقى ذاتيّة في جوهرها. ومن ثمّ جاء الحديث المأثور «من اجتهد وأصاب فله أجران [أجر للاجتهاد وآخر للإصابة في الرّأي] ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد [مقابل اجتهاده]».

وهكذا يعتبر التشريع الإسلاميّ كما يعكسه بدقّة علم أصول الفقه نظاماً تأويليّاً من الطّراز الأوّل. فالفقيه يشرع في إيجاد حلول لم يظهر لها إلى حدود ذلك الوقت حلّ باستعمال أدوات تأويليّة ضبطتها النظرية الفقهيّة، وهذا هو هدف

أصول الفقه المعروف (رغم أنّ إعادة تقييم الحلول الموجودة وإعادة تأويلها كان جزءا منفصلاً عن وظيفة هذه النظريّة)[7] وكان هدف الفقيه إذن يتمثّل في البحث عن الأدلّة الفقهيّة في الأصول من أجل الحصول على حكم معياريّ ينضوي تحت صنف من هذه **الأصناف الخمسة**: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام. أمّا **الواجب** فيمثّل عملاً يثاب على فعله ويعاقب على تركه. وأمّا **المندوب** فهو عمل يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. وأمّا **المباح** فهو كما يفهم من تسميته لا ينجرّ عنه ثواب عند القيام به ولا عقاب عند تركه والقصد من هذا الصّنف هو النظر في المسائل التي سكتت عنها النصوص أو افتقرت إلى أحكام واضحة تحدّد وضع المسألة المعنيّة. والحكمة من المباح تتمثّل في أنّه كلّما افتقر النصّ إلى أدلّة واضحة تخصّ العمل أو الترك، يكون للمسلم حرية الاختيار بين هذا وذاك. أمّا العمل الذي ينضوي تحت الصنّف الرابع فهو **المكروه** الذي يثاب عند تركه ولا يعاقب على القيام به. وفي النهاية ينجرّ عن **الحرام** كما هو واضح العقاب عند ارتكابه.

وهكذا فكلّ أعمال الإنسان يجب أن تقع تحت صنف من هذه الأصناف رغم أنّ آراء الفقهاء قد اختلفوا في تصنيف بعض الأعمال. فقد يحرّم بعض الفقهاء عملاً من الأعمال، في حين يعتبره البعض الآخر مجرّد مكروه. إلاّ أنّه من النادر نسبيّاً أن تختلف الآراء اختلافاً لافتاً كأن يحرّم أحد الفقهاء عملاً معيّناً في حين يعتبره آخر مباحاً.

إنّ إمكانيّة تصنيف أعمال الإنسان إلى خمسة معايير لم يشمل مجموعة أخرى من الأعمال متعلّقة بما هو صواب وغير صواب أو باطل. فالعقد الذي يبرم بصفة قانونيّة كعقد الإيجار مثلاً لا يخضع من حيث صحّته إلى المعايير الخمسة. ورغم أنّ الإيجار خاضع لتصنيف المعايير الخمسة وهو في هذه الحالة مباح فإنّ الأموال المتعلّقة به لا يمكن عدّها ضرباً من الصّواب والخطأ. فطالما كان هذا الضّرب من العقود صالحاً فإنّه يصبح ملزماً ويترتّب عنه كامل الحقوق الشرعيّة مثل

(7) للتوسّع في هذا، انظر الفصل الثالث اللاّحق.

تسليم الشيء المؤجّر وتسديد معلوم الإيجار. وإذا كان العقد فاسداً فإنّه يصبح غير ملزم. إلاّ أنّ عدم الصلاحيّة لا تعني بالضّرورة أنّه لاغ تماماً أي خال من أيّ جدوى كليّاً وهو صنف يعرف بالباطل.

ولكن كيف يصل الفقيه إلى معيار فقهيّ أو حكم متعلّق بعمل معيّن؟ وبعبارة أخرى ما هي المستندات والأدوات التأويليّة المتوفّرة للفقيه التي تمكّنه من استخراج حكم أو رأي دون سواهما؟ للإجابة عن هذه الأسئلة سنبدأ بتقديم موجز حول الألفاظ الشرعيّة ومبادئ التأويل التي تتحكّم فيها.

الألفاظ الشرعية:

ينطلق الفقيه في سعيه إلى إيجاد حلّ للمسألة الفقهيّة التي لم تجد بعد حلاً من النصوص التي تمثل مرجعه النهائيّ. ويتضمّن تحليله للنصوص، أوّلاً، تعيين المقاطع [النصيّة] التي يمكن أن تنطبق على المسألة المدروسة، وثانياً ضبط الأبعاد الدلاليّة وملابسات هذه المقاطع في علاقتها بهذه المسألة المعنيّة. وتمثل هذه العمليّة الثانية جزءاً من «القياس» الذي سنتناوله لاحقاً. وأمّا العمليّة الأولى فتقوم على إعداد لمرحلة القياس من خلال تأويل اللغة قصد تحديد معاني الألفاظ المستعملة في النصوص المعنيّة وهل هي واضحة الدّلالة أو من المتشابه أو من العام أو الخاصّ أو المجاز. وبعبارة أخرى فقبل استخراج أيّ حكم، وجب التأكّد من علاقة النصّ ومدى مناسبته لمثل ذلك الاستنتاج.

إنّ اللغة كثيراً ما تحتوي على عبارات واضحة جليّة تقود إلى اليقين رغم طبيعتها الإشكاليّة فعندما نسمع لفظة «أربع» مثلا، نفهم دون شكّ أنّ اللفظة لا تعني خمساً أو ثلاثاً أو سبعاً. ولمعرفة معنى «أربع» لا نحتاج إلى اللّجوء إلى أيّة مبادئ في التأويل ولا إلى أيّة لغة تفسيريّة. فاللغة تشهد على نفسها وما يترتّب عنها من وضوح ويقين يجعلها أكثر أنواع الكلم بياناً وهو نوع يسمّى «النصّ».

غير أنّ أغلب العبارات ليست واضحة وضوحاً تامّاً حتى وإن بدت كذلك. وما المجاز إلاّ نوع من هذه الأنواع اللّغويّة. فما يذهب إليه الفقهاء عموماً هو أنّ

الألفاظ وضعت في الأصل للدّلالة على معنى حقيقيّ، فلفظة «أسد» على سبيل المثال تعني نوعاً من فصيلة السنّوريات. واللّفظة تستعمل مجازاً عندما تمتدّ إلى معنى ليس هو المرجع الذي يحيل عليه المعنى الأصليّ، فكلمة «أسد» قد تستعمل في اللّغة العربيّة لوصف رجل بالشّجاعة. وتتضمّن اللّغة أمثلة فقهيّة على هذا الاستعمال كأن نقول «اليوم» أو «غدا» في سياق مجازيّ عند التكليف بإنجاز واجب مّا في وقت معيّن. فالمعنى الحقيقيّ للكلمتين «اليوم» أو «غدا» يمكن أن يحوي الساعات المتأخرة من اللّيل، غير أنّهما يعنيان عادة -في المعاملات التجاريّة على سبيل المثال- ساعات النهار. والتحدّي الذي يواجه الفقيه هنا هو أن يحدّد ما إذا كانت اللّفظة المعيّنة استعملت في اللغة الشرعيّة مجازاً أو حقيقة[8].

ويمكن أن تكون الكلمات واضحة الدّلالة أو مبهمة، سواء كانت مجازاً أو غيره. وعندما تكون الكلمات غامضة فإنّها تسمح باختلاف في تأويلها ناتج عن كون ما تحيل عليه مثل هذه الكلمات يتضمّن عدّة أوصاف أو أنواع مختلفة. ومثل هذا الغموض نجده في الكلمات التي تنطق بنفس الطّريقة وتحمل معانٍ مختلفة وتحيل على أكثر من مرجع وذلك مثل لفظة «عين» في العربيّة التي قد تحيل إلى العين الباصرة أو إلى عين الماء أو إلى الجاسوس. بل إنّ الكلمة قد تحتفظ بدرجة من الغموض رغم أنّها ليست من هذا النوع. فالآية تقول ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: 33] فكلمة «سلطان» هنا بارزة الغموض لأنّها قد تدلّ على الصفح، أو حق القصاص أو الحقّ في فدية الدمّ. وإذا تمّ تجاوز الغموض بالاستعانة بنصّ آخر فإنّ ذلك سيكون لتدعيم معنى دون سواه. أمّا إذا لم يتمّ ذلك فإنّ الحكم سيتضمن بالضرورة جميع المعاني الممكنة كما الحال في الآية 33 من سورة الإسراء ويحقّ للورثة في مسألة القتل هذه، بغياب أيّ نصّ يوضّح توضيحاً إضافيّاً أن يتصرّفوا على أساس مختلف المعاني التي تفهم من كلمة «سلطان» وهو ما يتيح لهم اختيار ما يشاؤون من الإمكانات الثلاثة المذكورة آنفاً.

(8) أبو علي الشاشي، **الأصول**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1402/ 1982، ص ص 42-50.

أمّا نوع العموم من الألفاظ فهو إشكاليّ أيضاً بمعنى أنّ اللّفظة الواحدة تحيل إلى شخصين أو أكثر كما هو الحال في صيغ الجموع أو الأقوال العامّة التي تشمل أكثر من نوع واحد. وعندما يواجه الفقيه مثل هذه اللّغة يتوجّب عليه أن يخصّص أي أن يحدّد الصنف أو الأصناف المعنية بالقول العامّ. ومن أمثلة التخصيص المتداولة، قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3] [أي أكلها] وهو ما خصّصه الحديث النبويّ بتجويز تناول السمك بعد موته. فأن يخصّص الحديث القرآن كما يبيّنه المثال السّابق إنّما هو أمر بيّن وكذلك يمكن للحديث أن يخصّصه القرآن الذي يمثّل معرفيّاً مصدراً يمكن أن نطمئنّ إليه أكثر في التشريع.

صيغ الأمر والنّهي:

يعتمد التشريع باعتباره منظومة من الفرائض اعتماداً كبيراً على ما تشير إليه العبارات النصيّة من قبيل «إفعل» أو «لا تفعل» المعروفة بالأوامر والنّواهي. ولا تخلو مثل هذه العبارات من مشاكل تأويليّة أيضا، لأنّ ما يترتّب عنها من معان كثيراً ما يكون غامضاً. فعندما يأمر شخص مّا آخر قائلاً له «افعل هذا الأمر» فهل يعني ذلك أنّ هذا الأمر يندرج ضمن الواجب باعتباره حكماً فقهيّاً فحسب أم أنّه يمكن أيضاً أن يندرج في إطار المندوب أو المباح أو كليهما. ويبدو أنّ موقف أغلب الأصوليّين يذهب إلى أنّ الأوامر يترتّب عنها حُكْمَ دلالة الواجب إن لم تثبت القرائن الظرفيّة أو السياقيّة غير ذلك. ثمّ إنّ الأمر غير المخصّص لا يستوجب القيام به في وقت محدّد طالما تمّ ذلك في الوقت المعيّن له.

واعتبر بعض الأصوليّين أنّ النّواهي تشمل صنفين من الأفعال: الأفعال الحسيّة والأفعال الشرعيّة، ومن الأمثلة على الصّنف الأوّل أن نقول «لا تشرب الخمر» ومن الأمثلة على الصّنف الثاني «لا تبع قطعة ذهبيّة مقابل اثنتين» (لأنّ ذلك ينطوي على الرّبا المحرّم). وقد حرّمت الأعمال المندرجة ضمن الصّنف الأول لأنّها شرّ بالأساس، في حين حرّمت الأعمال من الصنف الثاني لدواعي خارجة عنها. فشرب الخمر أو الزّنا عملان من أعمال الشرّ في حدّ ذاتها أمّا بيع الذهب

فليس كذلك لأنّه لا يحرّم إلاّ إذا أجريت هذه الأعمال في وضعيّة معيّنة تترتّب عنها نتائج غير شرعيّة[9].

ثبوت النص الشرعي:

لا قيمة لتأويل الفقيه للّغة الشرعيّة دون وعي أنّ هذه اللّغة قد نقلت بدرجة معيّنة من الأمانة. فالنصّ الذي نقل من خلال سلسلة من الروّاة يحوم حولها شكّ أو قصور، أو رواته يعرفون بأنّهم ليسوا من الثقات، إنّما هو نصّ يفتقر إلى أيّة جدوى فقهيّة رغم ما يمكن أن تكون عليه لغته من وضوح وجلاء. ولذلك يجب أن تجتاز كلّ النصوص اختباراً حول طبيعتها اللغويّة أوّلا، وطرق نقلها ثانياً قبل أن يتمّ اعتمادها مادّة خاماً في الممارسة الفقهيّة.

ويقوم المبدأ العامّ المتعلّق بالدلالة أو الثبوت على أنّ النتائج الظنيّة للتفكير الفقهيّ إنّما تكون نتيجة الافتقار إلى اليقين سواء في معنى كلمة ما أو في طريقة نقل النص الذي يتضمّن تلك الكلمة. فقد يمثّل مقطع لغوي مخصوص «نصّا» من حيث معناه الواضح، ولكن نقله عن طريق سلسلة قائمة على الظنّ يجعل دلالته الفقهيّة بأكملها ظنيّة. والأمر ذاته صحيح إذا نقل النصّ بواسطة قنوات متعدّدة من الرّواة ممّا يجعله يقينيّاً في مستوى المعرفة لأنّه صادر عن النبيّ ﷺ ولكنّه يبقى ظنيّاً إذا كانت لغته مبهمة أو غير واضحة الدّلالة لأنّ ما وفّره النقل من يقين قد أبطله غياب الوضوح في النصّ.

ويعدّ القرآن قطعيّ الثبوت في مستوى نقله لأنّه نقل متواتراً من الجمع الكثير عن الجمع الكثير من المسلمين الذين لا يمكن تصوّر تواطؤهم جميعاً على تزوير القرآن أو تحريفه. ولذلك فحتى يبقى أيّ نصّ في مأمن من الشكّ (أي، حتى يكون يقينيّا)، فإنّه يجب أن يقوم على تعدّد في الرّواة، هو ما يعرف بالتواتر. أمّا النصوص التي لا يتوفّر فيها شرط التواتر فهي نصوص آحاد، رغم أنّ العدد الحقيقيّ للطرق يمكن أن يكون اثنتين أو ثلاث وحتى أكثر. ورغم ذلك فإنّ تواتر القرآن لا يمكن أن يضمن يقينيّة دلالته اللّغوية لأنّ معاني الكثير من أحكامه عدّت غامضة أو تفتقر للوضوح القطعيّ.

---

(9) نفسه، ص 165 وما بعدها.

ولم تُنقل الأحاديث النبويّة عموماً بطريق التواتر[10] على عكس النصّ القرآني. إذ فاقت الأحاديث الموضوعة والضعيفة عدد الأحاديث الصّحيحة بكثير كما رأينا سابقاً. غير أنّ هذه الأحاديث الصّحيحة ذاتها لم يترتّب عنها اليقين دائماً لأنّ أغلبها من أحاديث الآحاد ولم توفّر بذلك سوى معرفة ظنيّة.

فحتى يقود النصّ إلى معرفة مرجّحة، أي حتى يعدّ مناسباً في استعماله في الواقع، وجب أن يكون كلّ ناقليه من البداية إلى النّهاية من أهل العدل والثقة وأن يتّصل كلّ ناقل بمن جاء بعده مباشرة ممّا يضمن أمانة النّقل. ورغم ذلك، فقد أقرّ الفقهاء خلال القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد وربّما القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد بصحّة الأحاديث المنقطعة. وهي التي لا يعرف راوي أو اثنين من سلسلة رواتها. ولكن ذلك قد انبنى على الاعتقاد بأنّ النّاقل الذي استأنف الحديث بعد انقطاعه مشهور بنقله للأحاديث الصحيحة دون سواها. وهو اعتقاد قائم على مسلّمة أخرى مفادها أنّ هذا الناقل ما كان لينقل الحديث لو شكّ في أنّه غير صحيح أو أنه موضوع. ورغم ذلك يبدو أنّ الفقهاء اللاّحقين قد رفضوا هذه الأحاديث مصنّفين إيّاها في إطار الأحاديث غير الصّحيحة أو الضّعيفة.

وبذلك يتّضح أنّ الثقة في أشخاص الروّاة نهضت بدور هامّ في تأسيس صحّة الأحاديث. بل كان اتصاف الرّاوي بالعدل، أي أن يكون مستقيماً أخلاقيّاً ودينيّاً، السّمة الفضلى التي تعدّ فعلاً ضروريّة ومحدّدة لهويته. وكان مفهوم العدل يتضمّن أيضاً اتّصافه بالصّدق ممّا يحول دون كذبه. فالقصد من هذا الشّرط إمّا منع تدخل الرّاوي في صياغة النصّ المنقول أو زيادة أقوال موضوعة إليه. كما كان القصد منه ألاّ يكذب الرّاوي في تحديد مصادره بوضع سلسلة من الرواة أو زعمه أنّه سمع الحديث عن سلسلة من الرّواة وهو ما لم يحدث فعلاً. ثمّ إنّه يجب أن يكون الرّاوي مدركاً تمام الإدراك لمعنى الحديث حتى ينقله بدقّة. وفي النهاية يجب أن لا يكون من أهل الفرق الضالة أو المذاهب المنحرفة، لأنّه إن كان شديد

(10) انظر: Wael Hallaq, «The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem», *Studia Islamica*, 89, (1999): 75-90.

التورّط في مثل هذه الفرق فإنّه قد يضع أحاديث محرّفة لمصلحة الفرقة التي ينتمي إليها، وهذا الشّرط الأخير يعني كما هو واضح أنّ الرّاوي وجب أن يعدّ موالياً لأهل السنة لإقصاء بقيّة المذاهب. (وهذه العملية تعني أنّ الكثير من الأحاديث الموضوعة - وليس جميعها - قد صدرت في الأصل عن شيوخ المذاهب، كما أبانت الدّراسات الحديثة ذلك بالحجّة والبرهان).

ويعتمد تقييم الرّواة أيضاً على قدرتهم على نقل الأحاديث حرفيّاً لأنّ نقل المعنى فحسب قد ينجرّ عنه تغيير في الكلمات وفي المقصد الأصليّ لحديث من الأحاديث. وبالإضافة إلى ذلك تمّ تفضيل نقل الحديث بأكمله رغم أنّ نقل جزء منه غير مرتبط في مستوى موضوعه مع بقيّة الحديث هو أمر قد حظّي بالقبول أيضاً.

إنّ الفقيه قد يعترضه أكثر من حديث مناسب لنفس المسألة عند سعيه إلى إيجاد حكم في قضيّة من القضايا ويثير ذلك مشكلة إن كانت هذه الأحاديث متعارضة أو غير منسجمة فيما بينها ومتى تعذّر على الفقيه التوفيق بين هذه الأحاديث، وجب عليه ترجيح بعضها على البعض الآخر بالاستناد إلى أنّ حديثاً مّا يتوفر على سمات يفتقدها غيره. أمّا مقاييس الترجيح فترتبط بطريقة نقل الحديث كما ترتبط بموضوعه أيضاً. فإذا نقل حديث عن أشخاص مكلّفين عرفت عنهم قدرتهم الفائقة على الحفظ فإنّ هذا الحديث سيكون أعلى شأناً من حديث آخر نقله رواة يافعون لم يعرفوا تحديداً بذاكرتهم القويّة أو دقّتهم في الرّواية. وبنفس الكيفيّة يكون الحديث الذي يكون أوّل راو له قريباً من الرّسول ﷺ ويعرفه معرفة حميميّة، أفضل من الحديث الذي كان أوّل من نقله من غير المقرّبين للرّسول ﷺ. ثمّ إنّ موضوع الحديث يحدّد نسبيّاً قوّته أو ضعفه أيضاً فالحديث الذي يجد في القرآن سنداً له يرجّح على حديث آخر لا سند له. ولكن إذا استحال الترجيح يلجأ الفقيه إلى النسخ، حيث يلغي حديث مّا آخر ويبطل مفعوله بذلك.

النّسخ:

اتفق العلماء على أن النسخ يمثّل طريقة موثوقاً بها للنّظر في النصوص

المتعارضة، فكما جاء الإسلام عموماً لنسخ الأديان السابقة دون إلغاء شرعيّتها، كان النّسخ داخل نصوص الوحي الإسلاميّ وفيما بينها مقبولاً بل معمولاً به دون أن يترتّب عن ذلك التقليل من مكانة النّصوص المنزّلة باعتبارها نصوصاً إلهيّة وقد أقرّ القرآن هذه الطريقة بقوله ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106].

ومن المهمّ أن نؤكّد أنّ الفقهاء المسلمين تبنّوا فكرة أنّ النسخ لا يمسّ النصوص ذاتها وإنّما الأحكام الشرعيّة التي تتضمّنها. فإن قبلنا بأنّ الله نزّل آيات متعارضة بل متناقضة فإنّما يعني ذلك أنّ أحد هذين القولين باطل وأنّ الله بذلك أوحى بالكذب.

والمبدأ الأساسيّ للنسخ يتمثّل في إبطال نصّ نصّاً آخر متعارضاً معه ونزل قبله في الزّمن، غير أنّ النّسخ قد يكون مدفوعاً حتماً باعتبار أوضح خاصّة عندما يكون النصّ ذاته قد جاء ليحلّ محلّ نصّ آخر. ومن أمثلة ذلك إشارة الرسول ﷺ إلى أنه قد أذن في استعمال جلود الميتة، ولكنه نسخ ذلك بتحريمه. إلاّ أنّ إجماع الأمّة الذي يمثله العلماء يعتبر مبدأ آخر في النسخ - فإذا تمّ تفضيل حكم معيّن على آخر، اعتبر هذا الحكم منسوخاً لأنّ الأمّة لا يمكن أن تتّفق على الخطأ، رغم أنّ عددا من الفقهاء مالوا إلى رفض هذا المبدأ خلال فترة ما بعد نشأة علم الفقه، معتبرين أنّ الإجماع الذي يفتقر إلى سند نصّي، لا يملك القوّة التي تؤهّله للنّسخ. فأكّدوا أنّ الإجماع لا بدّ أن يقوم بالاستناد إلى نصوص الوحي وإذا خلت هذه النصوص من الشواهد على النسخ، فإنّ الإجماع لا يمكن أن يحسم الأمر. فالإجماع بعبارة أخرى لا يستطيع أن يتجاوز حدود النصّ الذي يعتبر المصدر الوحيد الذي يمكن أن يحدّد إمكانيّة نسخ حكم لآخر. فإذا نسخ حكم قائم على الإجماع حكماً آخر متعارضاً معه، ذهب الفقهاء إلى اعتبار النسخ قد نتج عن الأدلّة الموجودة في النصّ وليس عن الإجماع.

إنّ القوّة الدلالية للنصّ تحمل دوراً مركزيّاً في النّسخ. فإذا عدّ النصّ معبّراً عن الاحتمال أو الظنّ فإنّه لا يمكن أن ينسخ نصّاً آخر يحمل دلالة اليقين. أمّا النّصوص التي تتساوى معرفياً فيمكن أن ينسخ بعضها البعض الآخر ويستند هذا

المبدأ إلى سورة (البقرة، الآية 106) التي تتحدّث عن نسخ آيات وتعويضها بمثلها أو بخير منها. وبذلك فإنّ الآيات القرآنيّة يمكن أن تنسخ بعضها بعضاً شأنها شأن الأحاديث المتواترة وكذلك أحاديث الآحاد. ثمّ إنّ القرآن والأحاديث المتواترة يمكن لهما، بالاعتماد على نفس المبدأ أن ينسخا أحاديث الآحاد ولكن العكس غير جائز.

إنّ جواز نسخ القرآن للسنّة يعتبر أمراً بديهيّاً بالنظر إلى مكانتيه الدينيّة والمعرفيّة المرموقتين. ومن المفهوم أيضاً، على أساس ما ذكرناه من مبادئ ابيستمولوجيّة، لم كانت أحاديث الآحاد غير قادرة على نسخ آيات القرآن (رغم أنّ فئة قليلة من الفقهاء قد سمحت بهذا النوع من النسخ). إلاّ أنّ السؤال الذي بقي يثير الجدل هو ما إذا كانت الأحاديث المتواترة قادرة على نسخ الآيات القرآنية. فأمّا الذين عارضوا قدرة الحديث على نسخ القرآن فقد احتجّوا بالقرآن (البقرة-الآية 106)، حيث اعتبروا أنّ الحديث لا يمكن أن يرقى أبداً إلى منزلة القرآن. وأمّا الذين أيّدوا قدرة الحديث المتواتر على نسخ القرآن فقد بنوا حججهم على أسس معرفيّة حيث اعتبروا أنّ الأحاديث المتواترة والقرآن ينضويان في منزلة المتواتر وبما أنّ هذه المنزلة تقود إلى اليقين، فإنّهما متساويان في المكانة وبذلك يمكن لأحدهما أن ينسخ الآخر. (إلاّ أنّه يجب أن نقرّ بوجود بعض الحالات التي تمّ فيها نسخ آيات القرآن بواسطة أحاديث الآحاد والأحاديث المتواترة كليهما)[11].

الإجماع:

لقد حدّد مفهوم الإجماع عند بلوغه مرحلة النّضج على أنّه اتفاق الأمّة ممثلة في مجتهديها الذين عاشوا في عصر أو جيل معيّنين، وهذا الاتّفاق يضفي على

(11) للوقوف على نقاش مستفيض حول الأحاديث الآحاد والمتواترة، انظر:

Bernard Weiss, «Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātur* According to Ghazāli.» *Studia Islamica,* 61 (1985): 81-105;

Wael Hallaq, «On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought», in N. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1999), 3-31.

الأحكام أو الآراء الناتجة عنه معرفة قطعيّة يقينيّة. إلاّ أنّ فهم الإجماع على هذا النحو لم يتحقّق إلاّ مع نهاية القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد إن لم يكن بعد ذلك.

لقد رأينا في الباب السّابق أنّ السنّة التي كان عليها العمل كانت بنهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، متداخلة مع ما أجمع عليه العلماء في كلّ ناحية من النّواحي. وكثيراً ما كان هذا الإجماع بدوره قائماً على أساس أنّ تلك الممارسات الفقهيّة المجمع حولها، صدرت عن سلوك الصّحابة وأعمالهم وتواصلت بعدهم بانتظام.

ويمكن أن نجد آثار هذا الضرب من الإجماع في ثنايا النظريّة الفقهيّة مع بداية القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، وهي مرحلة مثّلت نقطة الوسط بين الممارسة الفقهيّة غير الخاضعة لنظريّة أصوليّة في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وما عرفته من نضج واكتمال في مرحلة ما بعد التّأسيس. فالإجماع بالنسبة إلى الشاشي الحنفيّ (توفّي نحو 344هـ/ 955م) يمثّل سلطة يمكن أن يستند إليها المسلم في حياته اليوميّة وهو ما يعني أنّ الرّأي الصّادر عن الإجماع يجوز التمسّك به في الأعمال الدينيّة مثل الصلاة والتجارة والزّواج وما شابهها. ولكن الإجماع لا يمكن الاعتماد عليه في المسائل الكلاميّة الإيمانيّة، مثل وجود الله وصحّة نبوّة محمّد ﷺ فكلاهما وجب إثباتهما بالحجج العقليّة.

يتكوّن الإجماع في نظريّة الشّاشي من أنواع أربعة مرتّبة ترتيباً تفاضليّاً حسب المعايير المعرفيّة والزمنيّة. أمّا النوع الأوّل فيتمثل في إجماع الصّحابة الذي يتكوّن بدوره من صنفين فرعيّين: (1) إجماعهم التام حول حكم عبّرت عنه نصوص الوحي بشكل واضح، و(2) إجماع بعضهم وسكوت الآخرين وغياب أيّ اعتراض منهم. (ويجب أن نشير إلى أنّ هذين الصّنفين الفرعيّين، هما اللّذان يبرّران ويعقلنان على ما يبدو جزءاً هامّاً من الفقه الحنفيّ الذي كان في الأصل يقوم على سنّة أهل العراق العمليّة المستوحاة من عمل الصّحابة). أمّا النوع الثاني فهو إجماع الجيل الموالي سواء حول رأي توصّل إليه الصّحابة أو رأي آخر توصّل إليه هذا الجيل ذاته فالنوع الأوّل هنا، يقود إلى اليقين المساوي لذلك اليقين المتولّد عن الأحكام الصّادرة عن نصّ قرآنيّ واضح الدّلالة، في حين أنّ النّوع الثاني من

الإجماع الذي لا يشترك فيه الصّحابة فهو يقود أيضاً إلى اليقين حتى وإن توصّل إليه بعض العلماء وأقرّه البقيّة ضمنيّاً (أي أنّه لم يتمّ التصريح بأيّة معارضة له). ويتساوى اليقين في الإجماع حسب الشّاشي مع المعرفة المتولّدة عن التواتر أي الأحاديث المرويّة بطريقة تقوم على التواتر. أمّا النوع الثالث فهو إجماع الجيل الثالث من العلماء الذي يقود إلى معرفة مساوية لتلك المتولّدة عن نقل الحديث المسمّى «بالحديث المشهور» وهو صنف مخصوص من الرّواية لدى الحنفيّة يقع بين صنف حديث الآحاد والحديث المتواتر. وأمّا الصّنف الرابع الأخير فهو إجماع الأجيال اللاّحقة حول رأي توصّل إليه علماء الأجيال السّابقة ولكنّه بقي محلّ نزاع بينهم. ويقود هذا النوع إلى درجة من المعرفة ظنيّة تتساوى مع ما تولّده أحاديث الآحاد الصّحيحة من دلالة[12].

ولا تكاد نظريّة الشّاشي في الإجماع تعكس مرحلة من النّضج في تطوّر أصول الفقه شكلاً ومضموناً وبعبارة أخرى، اختلفت النظريّة لاحقاً عن خطاب الشّاشي اختلافاً ملموساً فكانت أكثر شمولاً، إذ احتوت عدداً لا يحصى من المسائل الأخرى. ورغم أنّ مصنّفات فئة قليلة من الأصوليّين المتأخّرين تحتوي على بعض آثار نظريّة الشّاشي الحنفيّ، فإنّ النظريّة المتداولة مثلما قامت في بداية القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد وربّما قبل ذلك، كانت مختلفة معرفيّا على الأقلّ. فقد منحت النظريّة اللاّحقة مؤسّسة الإجماع سلطة اليقين بغضّ النّظر عن كيفيّة تحقّقه أو من توصّل إليه.

ولم يكن الحنفيّة، الفقهاء الوحيدين الذين حاولوا عقلنة تجربة ماضي أهل العراق باعتبارها تجربة خاصّة بهم ولعلّها فريدة من نوعها. بل إنّ النظريّة الفقهيّة للمالكيّة استحضرت تاريخ مذهبهم في المدينة محاولين عقلنة هذه التّجربة وجعلها تتلاءم مع تطوّر هذا المذهب خلال القرون اللاّحقة. وقد أكّد فقهاء المالكيّة أنّ إجماع أهل المدينة وهي موطن مالك مثّل سلطة ملزمة وولّد هذا التأكيد جدلاً حول جواز تأسيس أيّة ناحية من نواحي الدّولة الإسلاميّة لإجماع مستقلّ بها أم

(12) الشّاشي، **الأصول**، ص ص، 287-291.

عدم جواز ذلك. وقد اعتبر أصوليو بعض المذاهب الأخرى على نقيض ما ذهب إليه المالكية أنّ القرآن والسنة بالخصوص يشهدان على أنّ الأمّة مجتمعة معصومة من الخطأ كما أكّدوا أنّ النصّ لا يحتوي على ما يشير إلى أنّ أيّ جزء من الأمة يمكنه أن يكون معصوماً من الخطأ بمفرده. ثمّ إنّهم أكّدوا أنّ الاعتراف بالإجماع في مستوى جغرافي محدود سيقود إلى التناقض إذ أنّ رأي مجتهد شارك في إجماع أهل المدينة على سبيل المثال سيجعل رأيه يمثّل سلطة في المدينة ولكنّه لن يكون كذلك بعدما يغادر المدينة. فهؤلاء الفقهاء يرون أنّ مزاعم المالكيّة تقود إلى نتيجة أخرى قابلة للاعتراض، وهي أنّ منطقة جغرافيّة معيّنة تمتلك قدرة فطريّة على إضفاء الصحّة والسّلطة على ما يصدر من اجتهاد وهو الحجر الأساس للإجماع. وهذا الزّعم لا يفتقد إلى العقلانيّة فحسب بل لا يمكن تبريره بواسطة النّصوص المنزّلة: فالإجماع إمّا أن يكون إجماع الأمّة بأكملها (كما يمثلها كل مجتهديها الذين يعيشون في جيل معيّن) أو لا يكون[13].

القياس:

يجب على الفقيه قبل أن يشرع في استخراج الأحكام أن يضبط معنى النصّ الذي يعتمد عليه وعلاقته بالمسألة المطروحة وأن يتأكّد من صحّته وعدم نسخه. ثمّ إنّ معرفة المسائل التي تمّ حولها إجماع أمر ضروريّ حتى يضمن ألاّ يؤدّي به اجتهاده إلى نتائج مختلفة عن الاتّفاق الحاصل أو متناقضة مع رأي المذهب الذي ينتمي إليه أو إجماع عامّة فقهاء الأمّة. وتكمن أهميّة ما سبق في كون الإجماع يضفي على الأحكام التي ضبطها طابع اليقين، ممّا يجعلها ترتقي إلى منزلة النّصوص المحكمة داخل القرآن والسنّة المتواترة، وبذلك فإنّ إعادة النّظر في المسائل التي تمّ البتّ فيها لاستخراج أحكام جديدة سيؤدّي إلى التشكيك في اليقين بما في ذلك من نصوص قطعيّة الدّلالة كما في القرآن والأحاديث المتواترة. فاستخراج الأحكام إذن لا يكون شرعيّاً إلاّ في حالتين، أي عندما تكون المسألة محلّ الدّرس لم تحظ بإجماع العلماء (حيث بقيت موضوع خلاف بين الفقهاء) أو

(13) حول هذا الجدل النظريّ، انظر: Hallaq, *History*, 80.

عندما تكون مسألة جديدة. ويعرّف الشّاشي القياس قائلاً «هو ترتّب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علّة لذلك الحكم في المنصوص عليه»[14].

ويمثّل التشابه أكثر الكلمات شيوعاً وأهميّة في التفكير الفقهيّ وهي في العموم تنضوي تحت مصطلح القياس. ويتضمّن القياس باعتباره النّموذج الأصليّ لكلّ ضروب الاجتهاد أربعة عناصر: (1) المسألة الجديدة التي تقتضي حكماً فقهياً، (2) المسألة السّابقة أو الأصليّة التي قد تكون موجودة إمّا في نصوص الوحي أو أقرّها الإجماع، (3) العلّة أو الوصف الجامع بين المسألتين السّابقة واللاّحقة، و(4) الحكم الفقهيّ المرتبط بالمسألة السّابقة وهو الحكم الذي يجب تطبيقه على المسألة اللاّحقة بحكم التشابه بينهما. وتمثل مسألة شرب الخمر المثال الأنموذجي للتّشابه الفقهيّ. فإذا تعرّض الفقيه إلى حالة شرب نبيذ التمر، وكان مطالباً بتحديد حكمه، فإنّه ينظر في النصوص المنزّلة فلا يجد إلاّ تحريماً صريحاً في القرآن لشرب نبيذ العنب. فالقاسم المشترك، أو العلّة تكمن في صفة السكر التي تنتج في هذه الحالة عن شرب النّوعين، فيستنتج الفقيه أنّ شرب نبيذ التمر محرّم لأنّه يسبّب الإسكار شأنه شأن نبيذ العنب.

لقد كانت العلّة من بين مكوّنات القياس الأربعة التي كانت محلّ جدل واسع وتحليل مستفيض وذلك لأنّ القول بالتّشابه بين شيئين هو حجر الأساس المحدّد لاستخراج الأحكام. ولذلك وجب الحذر الشّديد في تحديد العلّة.

وليس من اليسير دائماً ضبط موطن العلّة وتحديدها، فرغم أنّها قد تذكر صراحة، فإنّها كثيراً ما تكون مجرّد تلميح أو وجب استخراجها من النّصوص، فلمّا سئل الرّسول ﷺ عن جواز مقايضة ما نضج من التمر بما لم ينضج فسأل: «هل يفقد التمر شيئاً من وزنه عند تجفيفه؟» وعندما كانت الإجابة بالإثبات، يذكر أنّه لم يجوّز هذا النوع من المقايضة. وقد اعتبرت العلّة في هذا الحديث صريحة لأنّ التحريم تمّ فهمه بسهولة على أساس أنّ التمر المجفّف يفقد وزنه وأنّ كلّ معاملة تنضوي على عدم التساوي في الكميّة أو الوزن بالنسبة إلى نفس البضاعة تعتبر ضرباً من الرّبا، وهو ما حرّمته الشّريعة الإسلاميّة بوضوح.

---

(14) الشّاشي، **الأصول**، ص 325.

وقد تقوم العلّة من ناحية أخرى على مجرّد التّلميح. ويذكر عن الرّسول قوله «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» كما تصرّح سورة المائدة ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: 6] فالعلّة في هذه الأمثلة تستشف من خلال البنية الدّلاليّة لهذه اللّغة المختزلة في أسلوب الشرط «إذا. . . . فـ. . .» فجواب الشرط «فـ. . .» يبيّن أنّ العلّة وراء الغسل هي الصّلاة، كما أنّ امتلاك أرض جرداء يثبت بزراعتها. والجدير بالملاحظة هنا أنّ الصلاة تقتضي الغسل ولكن الغسل ليس رهين الصّلاة فحسب. فقد يغتسل المرء دون أن يؤدّي الصلاة ولكن العكس غير جائز. والأمر ذاته ينطبق على امتلاك الأرض. فالمرء يمكن أن يمتلك أرضاً جرداء دون أن يزرعها، إلاّ أنّ زراعتها وما ينجرّ عن ذلك من ملكيّة لها هو المقصود في هذه الحالة.

إنّ ما تنطوي عليه الأحاديث النبويّة من أحداث يمكن أن تساهم أيضاً في كشف علّة حكم من الأحكام فإذا اتّضح أنّ الرّسول ﷺ توخّى سلوكاً مّا عند حدوث واقعة معيّنة على سبيل المثال، فإنّ ذلك يفهم منه أنّ علّة سلوكه هي تلك الواقعة عينها. وكذلك كلّ عمل يترتّب عنه حكم يصدره الرّسول ﷺ، إنّما يعتبر علّة لذلك الحكم.

ويمكن أن تنبني العلّة على الإجماع أيضاً فقد اتّفق الفقهاء اتّفاقاً كاملاً على سبيل المثال في تمكين الأب من حريّة التصرّف والسّهر على أملاك أطفاله القاصرين. ويمثّل القصور في هذه الحالة علّة ولاية الأب، إلاّ أنّ الجديد في المسألة يتمثّل في دلالة الأملاك وبذلك يمكن جعل العلّة تلحق بحالة أخرى مثل ولاية تصرّف الأب في أنفس أبنائه[15].

وسواء حدّدت العلّة بصورة صريحة أو تمّ استنتاجها، فإنّها يمكن أن تضمّ عدداً من الحالات التي تنتمي إلى نفس النّوع، أو أنّها لا تنطبق إلاّ على حالات مخصوصة. وبعبارة أخرى ليس من الضروريّ أن تنطبق العلّة على النّوع بأكمله وإنّما تقتصر على بعض الحالات التي تنضوي تحت ذلك النّوع. ففي مسألة القتل

(15) نفسه، ص 333.

على سبيل المثال يقام الحدّ على الجاني عندما يتوفر عنصرا القصد والانتماء إلى نفس الدّين (أي أن يكون القاتل والضحيّة مسلمين أو مسيحيّين). غير أنّ هذا لا يعني بالضّرورة أنّ إقامة الحدّ تقتصر على مسائل القتل. فالزّنى الذي يأتيه المتزوّج مثلاً يستوجب نفس العقوبة التي يقتضيها الارتداد عن الدّين.

والحقّ أنّ التشابه لا يمثل طريقة الاستدلال الوحيدة في القياس بل تحضر طريقة أخرى تعرف بـ«قياس الأولى» فالقرآن يصرّح ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة:3] والفقهاء أسندوا إلى قوله «لحم الخنزير» ليدرجوا داخله كلّ أنواع اللّحوم المشابهة. بما فيها لحوم الخنازير المتوحّشة رغم أنّ الآية في الأصل تحيل على الخنازير التي تقع تربيتها. وبالإضافة إلى ذلك فقد اعتبر تحريم «أكل لحم الخنازير البريّة» حكماً لا يحتاج إلى استدلال لأنّه واضح من خلال اللّغة القرآنيّة ذاتها.

ثم إنّ قياس الأولى يتضمّن براهين أخرى متنوّعة تعرف بـ قياس الكثرة على القلّة وقياس القلّة على الكثرة وهي تعتبر أكثر أشكال القياس أهميّة. ومن أمثلة الصّنف الأوّل ما يذكره القرآن ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8] ونفهم من هذه الآية أنّ جزاء القيام بأكثر من مثقال ذرّة خيراً وعقوبة القيام بأكثر من مثقال ذرّة شرّاً تفوق ما ذكرته الآية من جزاء وعقوبة. ومن أمثلة الصّنف الثاني قياس القلّة على الكثرة ما جوّزه القرآن من قتل المسلمين لمن يحاربهم من غير المسلمين. ويفهم من هذا التجويز أنّ ما دون القتل كالاستحواذ على مال غير المسلمين إنّما هو بناء على ذلك أمر مشروع.

أمّا ثالثة الحجج المنضوية تحت القياس فهي مفهوم المخالفة وهي تمثّل نهجاً في التفكير يفيد أنّ نقيض قاعدة مّا ينطبق على حالة أخرى بناء على تناقض علّتي الحالتين، ويقوم هذه الاستدلال على ضبط قاعدة من خلال البرهنة على أنّ نقيضها خاطئ أو غير مقبول. وبعبارة أخرى، إذا ثبت خطأ قاعدة أو عدم جوازها فإنّ القاعدة التي تنهض مناقضة لها تماماً تكون بالضّرورة القاعدة السليمة والصّحيحة الوحيدة. ويوجد برهان آخر من هذا النّوع ينطلق من فرضيّة مفادها أنّ غياب العلّة يؤدّي إلى غياب القاعدة والعكس صحيح لأنّ القاعدة تنبع من العلّة.

ففي مسألة الاستيلاء على الدواب مثلا، لا يتحمّل المستولي حسب الحنفيّة مسؤوليّة الضّرر الذي يلحق صغار الدابّة لأنّهم لم يتعرّضوا لما تعرّضت له أمّهم من استيلاء[16].

ويمكن تصنيف القياس إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى حسب قوّة العلّة وليس حسب البنية المنطقيّة لبراهينه. فمن هذه الزّاوية يقسّم القياس إلى نوعين أساسيّين من الاستنباط: السّببيّ والدلاليّ، ففي النّوع الأوّل يمكن التعرف على العلّة والحكمة منها بسهولة، أمّا الحكمة في النوع الثاني فهي إمّا مستنبطة أو غير معروفة تماما، فالخمر محرّم لأنّه يؤدي إلى الإسكار والحكمة من التحريم هي أنّ السكر يقود إلى سلوك مكروه بما فيه من إهمال وتقصير في القيام بالواجبات الدينيّة. فإن كانت الحكمة معلومة في هذه الحالة فإنّها ليست كذلك في النوع الثاني من القياس إذ لا يتمّ التعرّف على الحكمة إلاّ بالتخمين مثل الافتراض بأنّ العلّة وراء تحريم الرّبا هي أكل الأموال (بالنسبة إلى الشافعيّة) أو إمكانيّة تحديد الوزن (بالنّسبة إلى الحنفيّة) ولكن لا يذكر أيّ نصّ منزّل بوضوح أنّ الحكمة وراء التحريم تكمن في هذا الافتراض أو ذاك أو في كليهما. إلاّ أنّ الاختلاف بين نوعي القياس كثيراً ما كان اختلافاً في الشكل وليس في المضمون. فكان من الممكن أن يقول الله «أقيموا الصّلاة لأنّ الشمس قد غربت» أو أن يقول «عندما تغرب الشمس، أقيموا الصّلاة». فصيغة الأمر في المثال الأوّل تؤدّي إلى استنباط سببيّ في حين أنّ الأمر الثاني لا يسمح بغير الإشارة إلى ذلك. فالعلاقة بين الصّلاة وغروب الشمس ليست في كلّ الأحوال، علاقة سببيّة بل هي مسألة اقتران وتلازم.

الاستحسان:

لقد رأينا في الباب السّابق أنّ الاجتهاد لدى فقهاء العراق في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد لم يكن يقوم دائماً على النصّ المنزّل مباشرة ممّا دفع الشافعي إلى توجيه نقد لاذع لما سمّاه «التشريع البشريّ». وقد عرف جزء جوهريّ من هذا التفكير، الذي انضوى في الأصل تحت خانة الرأي، باسم الاستحسان.

---

(16) نفسه، ص 388.

ويبدو أنّه بتأصيل المذهب الحنفيّ، هذا التوجّه الذي اقترنت بداياته بمساهمات محمّد بن شجاع الثلجيّ، خطا المنظّرون الأحناف بعد القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد خطوات نحو إبعاد ما علق بهم من شبهة التفكير الاعتباطيّ. فقد أكّد الحنفيّة أنّ الحجج التي يقوم عليها الاستحسان لا يمكن أن تنبني إلاّ على ما نصّ عليه الوحي مقتدين في ذلك بما استقرّ من نموذج ثابت للتفكير الفقهيّ ولم يعترفوا قطّ بقيام منهجهم في التفكير على الرّأي. غير أنّ ما طرأ على الاستحسان من تحويرات فنيّة جعله يلقى قبولاً لدى بقيّة المذاهب ولا سيّما المذهب الحنبليّ المعروف بمحافظته.

لم يكن الاستحسان في النظرية الفقهيّة سوى شكل آخر من أشكال القياس حيث كان يفضّل أحياناً على شكل القياس المتداول. وبعبارة أوضح يفترض أن ينطلق الاستحسان من النصّ ولكنه يقود إلى نتيجة تختلف عمّا يتمّ استنباطه من القياس فإذا أفطر الصّائم سهواً فإنّ صيامه يعتبر باطلاً استناداً إلى القياس لأنّ الأكل دخل جسم الصّائم سواء كان ذلك عن طريق القصد أو دونه، غير أنّ القياس في هذه الحالة تمّ التخلّي عنه بالاعتماد على حديث نبويّ يقرّ أنّ الصيام مقبول إن وقع الأكل عن طريق الخطأ.

غير أنّ الاستحسان لا ينبني دائماً على نصوص الوحي (وهو ما أثار حفيظة الشافعيّ) ويمكن أن يؤسّس أيضاً إمّا على الإجماع أو على مبدأ الحاجة. ومثال ذلك أنّه حتى يكون أي عقد يتعلّق بمبادلة خدمات أو بضائع سليما فإنّ الدّفع يجب أن يكون فورياً إلاّ أن بعض عقود الاستئجار لا تستوفي شرط الدّفع الفوريّ ممّا يجعلها لاغية إذا تمّ اللّجوء إلى القياس. غير أنّ الناس درجوا عبر العصور على قبول مثل هذه العقود في حياتهم اليوميّة واعتبر ذلك بمثابة الإجماع. ولمّا كان الإجماع وسيلة تفضي إلى اليقين، فإنّه أصبح مساوياً للنّصوص المنزّلة وهو ما يضفي على الاجتهاد في هذه الحالة نفس القوّة التي يضفيها القرآن أو الحديث عليه.

وكذلك، كثيراً ما تقتضي الضرورة التخلّي عن النتائج التي أفضى إليها القياس لفائدة ما تولّد عن الاستحسان من نتائج. فالوضوء بمياه عكرة يبطل بالقياس

الصّلاة، وليس الأمر كذلك بالاستحسان. فالقياس هنا يقود إلى المشقّة على أساس أنّ المياه الصافية، النقيّة ليس من اليسير توفيرها دائماً. ويعتبر العمل بمبدأ الضرورة التي تبيح العدول عن الرّأي المتشدّد مستخرجاً من القرآن والسنّة ويستمدّ شرعيّته منهما، لأنّ الضّرورة متى لم تقع الاستجابة إليها فإنّها لا يمكن أن تقود إلاّ إلى المشقّة. لذلك يعدّ الاستحسان في سياق الضّرورة عملاً تشرّعه نصوص الوحي وهو ما يعكس علوّ شأن الشواهد النصيّة.

المصلحة:

لقد لجأ فقهاء المدينة وعلى رأسهم مالك بن أنس شأنهم شأن حنفيّة العراق في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، إلى طريقة في التفكير، يبدو أنّها لم تكن قائمة مباشرة على نصوص الوحي. وعرف هذا الإجراء بالاستصلاح/ المصلحة الذي يعني تقريباً «المصلحة العامّة». وقد أنكر المتأخّرون من منظري المالكيّة أن يكون أسلافهم قد اجتهدوا يوماً دون الاعتماد على النصّ. واحتجّوا بالقول إنّ العمل على أساس المصلحة العامّة يجب أن ينبني في النّهاية على مبدأ عام من مبادئ التشريع أو على نصّ معيّن من نصوص الوحي. وقد انتهى الفقهاء بالاعتماد على دراسة شاملة للشّرع إلى خمسة مبادئ عامّة يقوم عليها التشريع وهي حفظ الدّين والنّفس والعقل والمال والنّسل. ولذلك وضع التشريع بمعنى من المعاني للحفاظ على هذه المبادئ الخمسة وتدعيمها ولا يمكن تصوّر أن يتضمّن هذا اللّغط في الفقه أيّ شيء يتعارض مع هذه المبادئ أو مع ما تحتويه من دلالات حتى وإن كان تعارضاً محدوداً. وعلى هذا الأساس ففي مسألة الملكيّة الخاصّة يمكن اختيار عدم الاحتكام إلى حرفيّة نصّ مّا، وفضّ المسألة بواسطة الاستصلاح بناء على ما تحظى به الملكيّة الخاصّة من منزلة في الشّرع الإسلاميّ ممّا يستوجب الحفاظ عليها.

الاجتهاد والمجتهدون:

تولي النظريّة الفقهيّة أهميّة بالغة في حصر مهمّة الاجتهاد على من تتوفّر فيهم الأهليّة من الفقهاء خاصّة عند ظهور مسائل جديدة، ولكن ما هي الشروط الواجب توفّرها في الفقيه حتى يرتقي إلى منزلة المجتهد؟ أو بعبارة أخرى ما هي المؤهّلات

الفقهيّة التي ينبغي أن تتوفّر في الفقيه حتى يتمكّن من الاجتهاد؟ يجب أن نشير في البداية إلى أنّ الاجتهاد خاصّية معرفيّة تحوم حول نوعيّة المعارف التي يجب أن يكون الفقيه قد حصل عليها وعددها. فيجب أوّلاً: أن يكون مدركاً لفحوى نحو خمسمائة من الآيات القرآنيّة ذات المضمون التشريعيّ، ثانياً، أن يكون الفقيه عارفاً بكلّ الأحاديث ذات البعد التشريعي وأن يكون متمكّناً من علم نقد الحديث حتى يكون قادراً على تمييز الأحاديث الصحيحة الموثوق بها ممّا سواها ولكنّه يمكن أن يعتمد أيضاً على المدوّنات الهامّة التي دوّنت الأحاديث الصّحيحة. وثالثاً، يجب أن يكون على دراية باللّغة العربيّة حتى يتمكّن من فهم ما يحتويه النصّ من تعقيدات في استعمال المجاز والعامّ والخاصّ والمبهم والواضح وغيرها. ورابعاً، أن يكون محيطاً بنظريّة النسخ والآيات الناسخة والمنسوخة. وخامساً، أن يكون متمرّساً تمرّساً عميقاً في مجال الاجتهاد الفقهيّ وكيف يتمّ تطبيق القياس ومبادئ السببيّة (أي تحديد العلّة وتوظيفها في استنباط الأحكام). وسادساً، يجب أن يكون مطلعاً على كلّ المسائل التي وقع فيها إجماع، لأنّه لا يجوز إعادة النظر في أيّ من هذه المسائل وإخضاعها لتفكير فقهيّ جديد. إلاّ أنّ المجتهد ليس مطالباً بمعرفة كلّ مسائل الفروع الفقهيّة، رغم أنّ ذلك مستحبّ ولا سيّما فيما تعلّق بالمسائل الخلافيّة. كما أنّه ليس مطالباً باستقامة السّلوك، رغم أنّ الافتقار إلى هذه السّمة يؤثر تأثيراً واضحاً في حجيّة آرائه حيث يحقّ للقضاة وعامّة الناس تجاهلها.

ومتى ارتقى فقيه من الفقهاء إلى منزلة المجتهد، لم يعد بإمكانه اتباع اجتهاد غيره بل وجب عليه الاحتكام إلى رأيه وموقفه. وينبع هذا المطلب من فرضية أنّ كلّ المجتهدين هم من حيث المبدأ مصيبون في تفكيرهم الفقهيّ وأنّ آراء هذا المجتهد صحيحة صحّة آراء غيره. إلاّ أنّ مبدأ التساوي في الاجتهاد تترتب عليه قاعدة أخرى تمنع المجتهد من الأخذ عمّن كان دونه علماً ومعرفة.

التقليد:

يعتبر كلّ فقيه لا يتولّى الاجتهاد مقلّداً من حيث المبدأ. إنّ المقلّد هو فقيه يقتدي بالمجتهد ولا يستطيع ممارسة الاجتهاد بنفسه (رغم أنّ الخطاب الفقهيّ خارج إطار النظريّة الفقهيّة أقرّ بوجود مستويات عدّة من الكفاءة تتراوح بين الفقيه

والمجتهد، وهو ما يسمح بوجود مجتهدين متوسّطي الكفاءة أو مقلّدين قادرين على الاجتهاد الجزئيّ)[17].

ويعتبر عامّة الناس في اصطلاح النظريّة الفقهيّة من المقلّدين، فعدم قدرة هؤلاء على الاجتهاد المستقلّ بالاعتماد على النصوص المنزّلة هو الذي يجعلهم ينتمون إلى مكانة الفقهاء المقلّدين. فعلاقة عموم الناس بالشّرع لا يمكن أن تتحقق إلاّ من خلال الاستناد إلى رأي المجتهد الذي يتولّى الفقيه المقلّد نقله إليهم فيكون العمل به واجباً عليهم.

المفتي:

يساوي الأصوليّون عموماً بين المجتهد والمفتي الذي يصدر الفتاوى. فالمفتي يجب أن يمتلك ما يمتلكه المجتهد من كفاءة علميّة ولكن مع اختلاف وحيد: إذ أنّ المفتي يجب أن يكون تقيّاً ومستقيم السّلوك وجادّاً في أمور الدّين والشرع. وكلّ من تتوفّر فيه هذه الشروط يتعيّن عليه إصدار فتوى لكلّ من يطلبها بل يتعيّن عليه أيضاً باعتباره ملمّاً بعلم الفقه أن يدرّس الشرع لكلّ من يرغب في ذلك، وقد اعتبر ذلك مكافئاً في قيمته لإصدار الفتاوى.

3 ـ ملاحظات ختاميّة:

إنّ إلقاء نظرة شاملة على تطوّر الاجتهاد الفقهيّ خلال القرون الأربعة الأولى يكشف تغيّراً هامّاً. فلقد كان الرّأي خلال القرن الأوّل بعد وفاة الرّسول ﷺ محلّ تحدّ متزايد من قبل أهل الحديث، وتمثل ذلك في تكاثر السنّة النبويّة متجسّدة في «الحديث» وقبولها تدريجيّاً. وأصبح لأهل الحديث بين نهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وحوالي أواسط القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، اليد الطّولى التي تمّ التعديل من نفوذها بقبول الرأي المجرد في صيغ محدودة. وبنهاية القرن الثالث للهجرة تمّ التأليف بين أهل الرّأي وأهل الحديث من خلال علم أصول الفقه الذي بدأ في الظهور. وكان القياس أهمّ مشغل من مشاغل أصول الفقه (حيث

---

(17) انظر: Hallaq, *Authority*, 1-23.

خصّص له معدل أكثر من الثلث في المصنّفات الأصوليّة) وقد عكس هذا الاهتمام دون شكّ قيمة القياس باعتباره طريقة متقنة في التأويل جعلت التفكير البشريّ خاضعاً خضوعاً تامّاً لنصوص الوحي. وقد تجسّد هذا الخضوع من خلال كلّ عنصر من عناصر هذه النظريّة تقريباً. بالألفاظ الشرعيّة والنسخ والإجماع والقياس ذاته باعتباره طريقة في التأويل كانت إلى جانب غيرها متجذرة (من حيث حجّيتها) في المصدرين النصّيين للتشريع، القرآن والسنّة. وبذلك كانت أهمّ خاصيّة في علم أصول الفقه تكمن في وجوب نهوض التفكير البشريّ بدور هامّ في التشريع دون أن يتعالى بأيّ حال من الأحوال على ما أتى به الوحي. وكان هذا التزاوج أو بالأحرى التوازن بين مجال التفكير البشريّ المحدّد بدقة والذي هو هيكل منظّم بعناية من النصوص المنزّلة أهمّ خاصيّة من خصائص هذه النظريّة. ولم تقو خاصية التوازن هذه على الصّمود في نهاية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، ربّما باستثناء ما أنجزه الشافعيّ الذي طرحت نظريّته حقاً صيغة أوليّة لهذا التوازن. وما تجاهل نظريّته طوال قرن من الزمان بعد وفاته إلاّ دليل على أنّ مجموع الفقهاء، باعتبارهم هيكلاً فقهيّاً ـ لم ينجحوا في تحقيق هذا التأليف بعد. وبالإضافة إلى ذلك شهدت نظريّة أصول الفقه مع منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد تطوّراً كافياً لجعل الشافعيّ ليس أكثر من منظر «غير متكامل». وبعبارة أخرى عندما أعيد اكتشاف الشافعي، لم تكن نظريّته في خطوطها العريضة من قبيل المسلّمات فحسب وإنّما صار ينظر إليها على أنّها نظريّة تمثل مرحلة البدايات الخام والتأسيس الأوّليّ[18].

لقد تمّت صياغة نظريّة أصول الفقه باعتبارها ثمرة لهذا التأليف، بطريقتين اثنتين. فقد كان علم أصول الفقه يصف الواقع ويضع الأحكام. ولم يكن ليكتفي بتفصيل مناهج الفقهاء وطرق عملهم في إقامة الشرع كما جسّده المجتهدون المتأخّرون وإنّما تولّى علم أصول الفقه أيضاً بيان السبل المناسبة والسليمة في التعامل مع الشرع. وضبطت النظريّة الفقهيّة بعبارة أخرى ما كان يعتبر أفضل طرق

---

(18) انظر الهامش رقم 5، سابقا.

الممارسة الفقهيّة في الواقع لتجعل منها الوسيلة المحدّدة «لاكتشاف» الشرع، لأنّ الغاية المعلنة للنظريّة هي في جوهرها، وضع منهجيّة لاستخراج أحكام لما يمكن أن يطرأ من قضايا، والعجيب أنّ هذه النظريّة لم تحدّد قطّ أيّ هدف آخر لوجودها سوى ما سبق ذكره.

لقد وفرت هذه النظريّة للفقهاء منهجيّة لم تمكّنهم من إيجاد أحكام لما يطرأ في الواقع من مسائل جديدة فحسب وإنّما مكّنتهم أيضاً من تفصيل الشّرائع القائمة والمحافظة عليها. فحتى تلك الأحكام القديمة للمسائل التي تعود إلى أزمنة سابقة إنّما كانت باستمرار محلّ إعادة نظر وتفكير لجعلها تنسجم مع الواقع الجديد. وانتمى الفقهاء اللاّحقون إلى مذاهب فقهيّة مختلفة كان لكلّ منها، كما سنرى، معتقدات فقهيّة تسعى إلى حفظها والدّفاع عنها ثمّ إنّ المحافظة على المذهب الفقهيّ يقتضي الدّفاع عنه وهذا الدّفاع يعني التفصيل الأمثل لأيّ موقف متعلّق بمسألة تشريعيّة معيّنة. فالفقيه الشافعي على سبيل المثال قد يعتبر ما رآه الشافعي في مسألة من مسائل الشرع الرّأي الحجّة من بين الآراء الأخرى غير أنّه قد يجد أيضاً تعليل الشافعيّ لذلك الرّأي منقوصاً. وبذلك فهو يحافظ على الحكم ولكنّه يضفي عليه نهجاً جديداً في التعليل يقوم على قرائن لعلّها تختلف عن تلك التي اعتمدها الشافعيّ نفسه في الأصل. إلاّ أنّ كلّ ذلك لا يمكن أن يتحقق دون توظيف أدوات نظريّة أصول الفقه.

ولم يكن من الممكن بالنسبة إلى الفقهاء البتّ في أيّ مسألة باستثناء المسائل الجوهريّة، دون حذق لهذه المنهجيّة. فكثيراً ما كانت المسائل الفقهيّة فريدة ومعقدة ويتعيّن على الفقيه أن يوظف علمه بهذه المنهجيّة وبما تتيحه من مبادىء تفكير وتأويل وذلك حتى يتمكّن من تمييز الفوارق بين هذه المسائل فأغلب أدبيّات الفتوى (التي كثيراً ما تتضمّن مسائل يقال إنّها مستعصية) تعرض اختلافات فريدة في التفكير الفقهيّ، تنبني بالأساس على مبادئ أصول الفقه، إن لم نقل تقوم عليها تماماً، فدون نظرية أصول الفقه إذن لم يكن بالإمكان إيجاد حلول للمسائل الجديدة ولا حفظ المذاهب الفقهيّة الفرعيّة القائمة الذات وتفصيلها وتجديدها. وبغياب هذه النظرية أيضاً يتعذّر استخراج أيّ حكم من مذهب فقهيّ فرعيّ مؤسّس

لجعله يضمّ المسائل المتعدّدة التي تمثّل أشكالاً جديدة لمسائل أخرى قديمة (على خلاف ما كان يستجدّ من مواجهة باستعمال نصوص الوحي)، إلاّ أنّ ذلك يتطلّب توظيف أدوات المجتهد نظراً لتعقّد هذه المسائل.

الباب السّابع

تكوُّن المذاهب الفقهيّة

يمكن أن نعتبر أنّ التشريع الإسلامي قد اكتمل مع ظهور أصول الفقه نحو منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، وذلك باستثناء ميزة جوهريّة واحدة لم نتعرّض لها بالنقاش بعد. إنّها ظاهرة المذاهب الفقهيّة باعتبارها إحدى السّمات المحدّدة للتشريع الإسلاميّ. ولعلّه من الأفضل حتى نفهم هذه الظاهرة المعقدة، أن نبدأ بجرد المعاني المتصلة بلفظ (مذهب) في اللّغة العربيّة وهي التي تترجم إلى الإنكليزية بمصطلح «سكول» (المدرسة).

1 ـ معاني المذهب:

إنّ صيغة «مذهب» في العربيّة مصدر ميميّ مشتق من الفعل «ذهب/ يذهب» وهي تعني عموماً ما يتمّ اتباعه وهو بصفة أخصّ الرّأي أو الفكرة التي يختار المرء تبنيّها. وقلّما ينسب الفقيه مصطلح مذهب إلى ما يذهب إليه هو ذاته من رأي بل ينسبه إلى ضمير الغائب كأن يقول على سبيل المثال مذهب زيد أو عمرو هو كذا أو كذا. فمعنى المصطلح يعود بالأساس إذن إلى رأي مخصوص لفقيه من الفقهاء. فالمصطلح يضرب بجذوره تاريخياً إلى مراحل مبكّرة لعلّها تعود إلى نهاية القرن الأوّل/ السابع للميلاد ولكنّها تعود بالتأكيد إلى منتصف القرن الثاني/ الثامن للميلاد. وأصبح استعماله متواتراً مع بداية القرن الثالث/ التاسع للميلاد.

إلاّ أنّ المذاهب الفقهيّة وتاريخها لم يقترنا بهذا المعنى الأصلي بصورة واضحة المعالم إذ يمكن أن نذهب إلى أنّ الاستعمال لهذه اللفظة قد استقرّ دون

أن يظهر أيّ مذهب من المذاهب على الإطلاق. وقد كانت هذه اللفظة متداولة قبل ظهور أيّ مفهوم متطوّر للمذهب. فمتصوّر المذهب، وهو ذو دلالة هامّة في تاريخ التشريع الإسلامي، إنّما يقترن بمعان أربعة أخرى انبثقت عن هذا الاستعمال الأصليّ وكانت نتيجة له كما ساهمت في نشأة المذاهب أو كانت انعكاساً لها. أمّا المعنى الأوّل فهو المعنى الاصطلاحي للكلمة باعتبارها مبدأ ينطوي على عدد من المسائل تندرج في إطاره. فالأحناف يفترضون مثلاً أنّ مفهوم الغصب لا يتحقق إلاّ إذا تمّ نقل المال من مكانه الأصليّ حيث كان على ذمّة مالكه إلى مكان آخر بطريقة غير شرعيّة. أمّا الحنابلة فيعرّفون الغصب بأنّه مجرّد استحواذ على مال حتى وإن لم يقع نقله من مكانه الأصليّ. وبذلك فإنّ حيازة بساط بالجلوس عليه (دون تحريكه من مكانه) يعدّ غصباً عند الحنابلة وليس الأمر كذلك عند الحنفيّة. وقد أدّى هذا الاختلاف الجوهريّ في تحديد مفهوم الغصب إلى تباين هام بين المذهبين في مستوى جبر الضرر. فإذا كان الحنابلة يحمّلون الغاصب المسؤوليّة أمام المالك الأصليّ فيما تمّ اغتصابه وما ترتّب عن نموّه أو تزايده وما انجرّ عنه من فوائد، فإنّ الأحناف يضعون قيوداً متشدّدة أمام حقّ المالك في الحصول على ما انضاف إلى ماله الأصليّ وينبني هذا التفكير على أنّ ما ترتب أو انجرّ عن المال المغتصب لم يكن موجوداً عندما تمّ نقل المال من يد صاحبه إلى المغتصب وفي غياب ذلك تنتفي مسؤوليّة الغاصب.

ويبيّن هذا المثال الآن مفهوماً مركزيّاً لكلمة مذهب باعتباره منظومة فقهيّة متعلّقة بعدد من المسائل، تنتمي في هذا المقام لجبر الضرر وذلك تحت مبدأ أعمّ. وبهذا المعنى يمكن القول إنّ مذهباً مّا يختلف عن غيره اختلافاً كبيراً أحياناً. (علماً أنّ المثال السابق الذكر كغيره من الأمثلة الكثيرة يبيّن أيضاً الخطأ الشائع في الدّراسات الحديثة التي تذهب إلى أن الاختلافات بين المذاهب طفيفة أو تقتصر على بعض التفاصيل)[1].

---

(1) في نزاع تجاريّ وقع مؤخّرا (في المحكمة العليا لولاية ديلور، القضية رقم 161 -07-00c) حصل أحد أطراف النّزاع بالاستناد إلى أسس الفقه الحنبليّ في مسألة الغصب، على أكثر من ثلاثمائة مليون دولار أمريكي جبرا للضرر في حين أنّه لو تمّ الاستناد إلى أسس الفقه الحنفيّ لما حصل هذا الطرف على أيّ تعويض.

أمّا المعنى الثاني لكلمة مذهب فيمثل تركيباً للمعنى الأصليّ الأوّل المذكور آنفاً والمعنى الاصطلاحي الأوّل أي المبدأ الذي تقوم عليه مجموعة من المسائل الفرعيّة مثلما تبيّنه مسألة جبر الضرر. وعندما يطوّر الفقهاء هذه المبادئ عن وعي، يمكن استعمال كلمة مذهب في صيغة المفرد للإحالة إلى الآراء الجماعيّة لمذهب أو لمجتهد وذلك فيما يتعلّق أولا، ببند من بنود التشريع (مثل حكم الغصب)، وفيما يتعلّق ضمنيّاً ثانياً، بالفروع الفقهيّة للمذهب أو للمجتهد في كليتها. ويجب أن نؤكّد تاريخيّاً أنّ الإحالة إلى جملة آراء مجتهد من المجتهدين قد سبقت الإحالة إلى المذهب لأنّ المذاهب قد نشأت من خلال آراء هؤلاء المجتهدين.

أمّا المعنى الثالث لمصطلح «مذهب» فقد اقترن بالآراء الفرديّة لأحد المجتهدين باعتباره أعلى سلطة في منظومة أحد المذاهب الفقهيّة، سواء كان هذا المجتهد هو مؤسّس المذهب أو لم يكن كذلك، ولئن لم يقترن هذا المصطلح في المصادر الفقهيّة المكتوبة بالعربيّة بأيّ نعت أو إضافة، فإنّنا سنشير إليه من خلال التركيب «رأي/المذهب». وأبرز ما يتّسم به «رأي/المذهب» في جوهره، هو قبوله بشكل عام وواسع مثلما تعكسه الممارسة العمليّة داخل مجالس القضاء وفي الفتاوى. وبذلك فعندما يوسم رأي بكلمة المذهب (بألف ولام الاستغراق) فإنّ ذلك يعني أنّ هذا الرّأي أصبح يمثل المعتقدات الموحّدة والمعياريّة للمذهب وهي معرّفة على هذا النحو لأنّ العمل يحدّد طبقاً لما أقرّه المذهب. وقد ترتّب عن نشأة هذا المصطلح واستعماله إجماع حول الرأي والتطبيق والعمل وهو ما أدّى بدوره إلى قيام مذهب يشترك مبدئيّاً معه في نفس الأساس المذهبي.

وآخر ذلك، يتمثل المعنى الرابع للمذهب في كونه مجموعة من الفقهاء والمشرّعين الذين يوالون ولاء تامّاً نظريّة فقهيّة معيّنة ومكتملة وذات بعد جماعي خاصّة وتنسب هذه النظريّة إلى علم من الأعلام أو لنقل شيخ من شيوخ الفقه، حيث يكتسب المذهب بعده سمات مخصوصة ومميّزة (وهي سمات تنبع عموماً من المعنيين الأوّل والثالث للكلمة). وبذلك أصبح الفقهاء يعرفون بعد تأسيس المذاهب -وهو موضوع اهتمامنا هنا- بالحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنبليّة كما يحدّده انتماؤهم المذهبيّ (لا الشخصيّ) لهذه المدرسة أو تلك. وينبغي أن نؤكّد أنّ هذا

الولاء المذهبي إنّما هو منظومة فكرية قامت على إضافات ومساهمات متراكمة لأجيال من الفقهاء المشهورين وهذا يعني من ناحية أخرى أنّ الولاء لا يعني فقط الإخلاص للمذهب الشخصيّ لفقيه مجتهد واحد. ويجب أن نميّز هذا المعنى الرابع للمذهب عمّا سبقه من معنى أوليّ، أي مجموعة من الفقهاء يقتدون بأفكار فقيه واحد (إلاّ أنّهم، كما سنرى، ليسوا بالضرورة ملتزمون به). وبالإضافة إلى ذلك فإنّ آراء هذا الفقيه لم تكن آراء تراكميّة ولا جماعيّة بطبيعة الحال (بمعنى أنّها كانت ثمرة عمل فقيه واحد) بل لم تكن سوى مجرّد مجموعة من الآراء الفرديّة لذلك الفقيه.

وتمثل هذه التعريفات الأربعة تقريباً تطوّر مفهوم المذهب من المعنى الأساسي لفقيه يملك رأياً معيّناً إلى الولاء التامّ لمنظومة مذهبيّة جماعيّة وتراكميّة مكتملة. ومن الجليّ أنّ هذا التطوّر لم يكن يعني أنّ أحد المعاني سيأخذ مكان آخر أو يلغيه تماماً والحال أنّه قد صدر عنه. فهذه المفاهيم الأربعة للمذهب عملت، باستثناء الصّيغة الأوليّة للمعنى الرابع، جنباً إلى جنب خلال التاريخ الإسلاميّ، وقد تنوّع استعمالها في سياقات مختلفة. وقد سجلت كلّ هذه المعاني حضورها مع منتصف القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد أو بعد ذلك بقليل. ويطرح هنا السؤال التالي: كيف ارتقى مفهوم المذهب من معناه الأصليّ الأساسي إلى دلالته المتطوّرة باعتباره مذهباً فقهيّاً ومتى حدث ذلك؟ وسنحاول أيضاً خلال بحثنا الإجابة عن السؤال التالي: لماذا تطوّرت هذه الظاهرة الإسلاميّة الفريدة في المقام الأوّل؟ ولكن لنعد إلى السّؤال الأوّل.

2 ـ من الحلقات العلميّة إلى المذاهب الشخصيّة:

لقد رأينا في الباب الثالث أنّ الاهتمام بالشرع وعلوم الفقه نشأ في إطار الحلقات العلميّة حيث بدأ الرجال العارفون بالقرآن والمبادئ العامّة للإسلام يناقشون فيما يناقشون، مسائل ملتبسة بالفقه أو في أحيان كثيرة يهتمون بمسائل فقهيّة صرفة. وكان هؤلاء العلماء قد تولّوا مع بداية القرن الثاني للهجرة (نحو 720 – 740م) دور المعلّمين الذين كثيراً ما تضمّنت حلقاتهم عدداً كبيراً من طلاب العلم المهتمّين بالفقه خاصّة وهو علم التشريع. غير أنّه في هذه الفترة لم تظهر بعد

منهجية واضحة في التشريع والتفكير الفقهيّ ولا نكاد نميّز من حيث المنهج دروس هذا الشيخ عن ذاك. فحتى الهيكل الفقهيّ الذي كانوا يدرّسونه لم يكتمل بعد وهو ما يمكن أن نستشفه من الاهتمامات الخاصّة لكلّ فقيه. فقد انصرف بعضهم إلى تدريس أحكام الأسرة والإرث في حين اعتنى البعض الآخر بأحكام العبادات. والأهمّ من كل ذلك أننا لا نملك ما يثبت أنّ المباحث الفقهيّة التي وقع الاهتمام بها لاحقاً كانت جميعها حاضرة في هذه المرحلة المبكّرة.

لم يصبح التشريع مع منتصف القرن الثاني أكثر شمولاً من حيث تناوله للمسائل فحسب (رغم أنه لم يبلغ مستوى الشمول الذي سيعرفه بعد نصف قرن من الزمان) وإنّما شرع الفقهاء أيضاً في تطوير تصوّراتهم الفقهية ومنهجياتهم. فالتعليم والجدل داخل الحلقات العلميّة قد شحذ بالتأكيد الوعي المنهجيّ ممّا قاد الفقهاء إلى الدّفاع عن تصوّراتهم الفرديّة حول الفقه. فجمع كلّ فقيه حوله، من خلال تبنيه منهجيّة معيّنة، عدداً من الأتباع أخذوا فقههم وطريقتهم في التفكير عنه. إلاّ أنّه قلّما اقتصر طالب علم أو فقيه شاب على حلقة واحدة أو شيخ واحد إذ لم يكن من الشاذّ أن يجلس الفقهاء ذوو الطموح في أكثر من حلقة في نفس المدينة وربّما يصل الأمر إلى عدّة حلقات علميّة. فلم يكتف الفقهاء الطموحون خلال النصف الثاني من القرن بالحلقات الموجودة داخل المدينة الواحدة بل كانوا يتنقلون من منطقة إلى أخرى سعياً نحو شيوخ ذاع صيتهم. وصارت «الرحلة في طلب العلم» نشاطاً يستقطب اهتمام الكثيرين وملمحاً من أكثر الملامح أهميّة في المصنّفات الإسلاميّة.

لقد استمال كل شيخ بارز طلّاباً أخذوا الفقه عنه. فالقاضي الذي درس الفقه على يدي أحد الشيوخ يرجح أن يطبّق مذهب الشيخ في مجلسه رغم أنّ الولاء، مرّة أخرى، لم يكن يقتصر على مذهب واحد. وإذا برهن هذا القاضي على أنّه فقيه واعد وعلى قدر كاف من الكفاءة، فإنّه يمكن أن يجلس بدوره معلّماً ينقل لطلبته ما أخذه عن شيوخه من معرفة فقهيّة ولكن قلّما يفعل ذلك دون أن يعيد بنفسه صياغة هذه المعرفة. فالمذهب الفقهيّ الذي درّسه أبو حنيفة لتلامذته كان إلى حدّ بعيد نقلاً لما أخذه عن شيوخه ولا سيما النخعيّ (ت96هـ/ 714م) وحمّاد

ابن أبي سليمان (ت120هـ/ 737م). وينطبق الأمر نفسه مع مالك والأوزاعي والشافعيّ وغيرهم، ولم يؤسّس أيّ من هؤلاء مذهباً مكتملاً رغم أنّهم اعتبروا مؤسسي المذاهب بل كانوا جميعاً مدينين لشيوخهم بقدر ما كان شيوخهم مدينين لشيوخهم الأوائل.

وهكذا كانت كلمة «مذهب» خلال القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد تعني مجموعة من الطلاب والمشرعين والقضاة والفقهاء الذين تبنّوا مذهب أحد أقطاب الفقه مثل أبي حنيفة أو الثوري (تـ161هـ/ 777م) وهي ظاهرة سأطلق عليها هنا عبارة «المذهب الشخصيّ» وقد عرف أولئك الذين تبنّوا مذهب فقيه أو اتبعوه بالأصحاب، أو الأقران أي أولئك الذين درسوا مع الفقيه أو كانوا رفقاءه في العلم. وكان لأغلب أعلام الفقه أصحاب وهو مصطلح كثيراً ما كان يعني «الأتباع» وبذلك كان لكلّ من أبي حنيفة والأوزاعيّ وأبي يوسف والثوريّ، على سبيل الذكر لا الحصر، أصحاب كما اقترن كلّ منهم بمذهب أي بمذهب شخصيّ يحوم حول آرائه الخاصّة. وكان هذا الأمر صحيحاً حتى مع أبي حنيفة وتلميذه أبي يوسف حيث يبدو أنّه كان لكلّ منهما في البداية أتباع مستقلّون - بل لعلّهما امتلكا مذهبين شخصيّين- رغم أنّ هذين المذهبين قد انصهرا لاحقاً لينتجا مذهباً فكريّاً واحداً (غير شخصيّ) وهو مذهب الحنفيّة.

بيد أن تبنّي فكر فقيه معيّن لا يعني أيّ ولاء لذلك المذهب. فلم يكن من الشاذّ أن ينتقل قاض من القضاة أو أيّ من عامّة الناس من مذهب إلى آخر أو أن يتبنّى في نفس الوقت خليطاً من المذاهب تنسب إلى شيخين من شيوخ الفقه أو أكثر ويذكر أنّ مجموعة من فقهاء المدينة على سبيل المثال قد انتسبوا إلى مذهب سعيد بن المسيّب ولكنهم تخلّو لاحقاً عن بعض آرائه لصالح مذاهب أخرى[2]. وقد اعتمد عبد الله بن طاهر الحزمي الذي تولّى كرسيّ القضاء بمصر من سنة 169هـ/ 785م إلى 174هـ/ 790م، على مذاهب ابن القاسم (ت191هـ/ 806م) وابن شهاب الدّين الزّهري وربيعة ورجل يدعى سالماً[3]. ويذكر أيضاً أنّ إسحاق بن

(2) انظر: Schacht, *Origins*, 7.

(3) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 383.

الفرات الذي تولّى قضاء مصر بين سنتي 184هـ/ 800م و185هـ/ 801م قد جمع مذاهب عدد من الفقهاء أبرزهم شيخه مالك فقيه المدينة وأبو يوسف فقيه الكوفة[4].

وإلى حدود النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد لم يكن بعض الفقهاء متأكّدين من حقيقة انتمائهم وهو أمر لم يعد مقبولا بمجرّد ظهور المذاهب الفقهيّة فقد ذكر أنّ محمد بن نصر المروزيّ (ت 294هـ/ 906م) بقي مدّة طويلة غير قادر على تحديد انتمائه المذهبيّ: أهو شافعيّ أم حنفي أم مالكيّ[5]. وما تبنّيه للمذهب الشافعيّ دون جمعه بمذاهب أخرى إلاّ دليل على أن تبنّي مذهب واحد أصبح ممارسة متداولة في ذلك الوقت وأنّ الجمع بين أجزاء من مذاهب مختلفة لم يعد أمراً مقبولاً. وكان هذا يتناقض مع ما انتشر خلال القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد من عادة الجمع بين الآراء والمذاهب.

وبإيجاز، نصّب العديد من الفقهاء أنفسهم مع منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد شيوخاً في الفقه لهم أتباع داخل حلقات الدروس التي يناقشون فيها المسائل الفقهيّة ويعلّمون الفقه لتلامذتهم ويصدرون الفتاوى. وكان أغلب الذين استمالتهم العلوم الفقهيّة أحراراً في حضور حلقة أو أخرى وإذا ما تولّى بعضهم كرسيّ القضاء أو صاروا فقهاء، فتتاح لهم أيضاً حريّة اختيار المذهب الذي يرغبون في تطبيقه أو اعتماده. وقد اختار بعضهم الجمع بين المذاهب فيما أكّد غيرهم، ممّن كان أكثر ولاء لشيخ واحد، على تعليم مذهبه أو اعتماده دون غيره. وقصّة المروزيّ مثال على ذلك ولكنّ بعض الطلاب كانوا حتى قبل هذا الزّمن يوالون شيخاً واحداً. ويبدو أنّ بكّار بن قتيبة أصرّ خلال قضائه بمصر حوالي سنة 246هـ/ 860م على اعتماد مذهب أبي حنيفة دون سواه رغم أنّه لم يأخذه عن أبي حنيفة مباشرة بل عن أحد تلامذته[6].

(4) نفسه، ص 393.

(5) تاج الدّين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 6 أجزاء (القاهرة: المكتبة الحسينيّة، 1906)، ج II، ص 23.

(6) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 477؛ السّبكي، الطبقات، ج II، ص ص 213-214.

3 ـ من المذاهب الشخصيّة إلى المذاهب الفقهيّة:

إذا لم يحظ شيوخ الفقه في كلّ الأحوال بالتزام أتباعهم التام بآرائهم، فإنّ ذلك يعني حرفيّا عدم إمكانية ادّعاء قيام مذاهب فقهيّة شخصيّة وبذلك يجب أن نحذر التعميم عند القول إنّ الفترة الممتدّة تقريباً بين 80هـ/ 700م –250هـ/ 865م قد تميّزت ببروز المذاهب الشخصيّة واعتمادها. فهذه المذاهب قد وجدت على نطاق ضيّق فالقول بوجود مذاهب شخصيّة لا يجوز إلاّ عندما يستميل شيخ اتباعاً أوفياء من الفقهاء لا يعتمدون إلاّ مذهبه في مجالس القضاء ولا يعلّمون تلامذتهم إلاّ آراءه ولا يصدرون فتاوى غير منسجمة مع تعاليمه. وهذا ما انطبق فعلا مع عدد من الفقهاء البارزين مثل أبي حنيفة وابن أبي ليلى وأبي يوسف والشّيباني ومالك والأوزاعي والثوري والشافعيّ. فلقد كان لكلّ هؤلاء أتباع أوفياء ولكن كان لهم أيضاً عدد كبير من التلاميذ الذين لم يلتزموا بالانتساب إلى مذهب واحد من هذه المذاهب.

غير أنّه من الواضح أنّ هذه المذاهب الشخصيّة، حتى وإن اقتصرت على الأتباع الأوفياء، فإنّها لا تمثل حقاً ما يعرف في التشريع الإسلامي بالمذهب الذي يملك عددا من السّمات تفتقر إليها المذاهب الشخصيّة. أوّلاً، عندما يتوفرّ في هذه المذاهب الشخصيّة شرط الوفاء التام للشّيخ، فإنّها كانت تحتوي على آراء لشيخ فقيه واحد في الفروع وأحياناً تحتوي على آرائه الفقهية كما نقلها أحد تلامذته. أمّا المذهب الفقهيّ فهو تراكم من الفروع الفقهيّة تكون فيه الآراء الفقهيّة للشّيخ الفقيه، الذي يفترض أن يكون واضع المذهب، في أفضل الأحوال أحسن الأحاسن وتعادل آراؤه على الأقلّ بقية الآراء والاختيارات لعديد الفقهاء الآخرين الذّين يعتبرون أيضاً شيوخاً داخل المذهب نفسه. وبعبارة أخرى كان المذهب الفقهيّ كياناً جماعيّاً ذا سلطة في حين بقي المذهب الشخصيّ مقتصراً على الآراء الفرديّة لفقيه واحد. ففي المذهب الحنفيّ على سبيل المثال تمّ الاعتراف بثلاثة أصناف من المبادئ: عرف الأوّل بما يسمّى «ظاهر الرّواية» ونسب إلى أبي حنيفة وتلميذيه أبي يوسف والشيباني. واعتبر هذا الصنف الأوّل أعلى الأصناف سلطة لأنه نقل وتمّت بلورته بالتأكيد من لدن فقهاء اعتبروا من بين أكثر الفقهاء كفاءة داخل المذهب. وأمّا الصنف الثاني المعروف «بالنّوادر» فقد نسب أيضاً إلى هؤلاء

الشيوخ الثلاثة ولكن دون أن يحقّق تزكية من الفقهاء البارزين المتأخرين. وأمّا الصّنف الثالث المسمّى «بالنوازل» فقد ضمّ الآراء الفقهيّة التي عبّر عنها الفقهاء المشهورون المتأخّرون[7]. وعلى نقيض مذهب أبي حنيفة الشخصيّ الذي تمثل فيه آراؤه أسّاً يعتمده أتباعه، فإنّ المذهب الفقهيّ للحنفيّة لاحقاً إنّما كان مذهباً مركّباً، لا تمثل فيه آراء أبي حنيفة سوى جزءاً من بين آراء كثيرة.

ثانياً، كان المذهب الفقهيّ، كما سنرى، كياناً منهجيّاً مثلما كان كياناً فقهيّاً أيضاً، وبعبارة أخرى إنّ ما ميّز مذهباً فقهيّاً عن آخر كان بالأساس المنهج الفقهيّ والأصول الفرعيّة التي تبنّاها كلّ مذهب - باعتباره مذهباً مركّباً - في عنايته بالتشريع. ولم يكن الوعي المنهجيّ في هذا المستوى متوفراً في المذاهب الشخصيّة، رغم أن هذا الوعي كان يتزايد منذ منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد.

ثالثاً، لقد ضبط المذهب الفقهيّ بحدوده المادّية، أي بجملة من الفروع الفقهيّة والأصول المنهجيّة التي ضبطت بوضوح الحدود الخارجيّة للمذهب باعتباره كياناً جماعيّاً. أمّا المذاهب الشخصيّة فلا تتوفر على مثل هذه الحدود المضبوطة فكان من المألوف فيها تجاوز هذه الحدود لفائدة آراء ومبادئ فقهيّة أخرى.

أمّا السّمة الرابعة وهي نابعة من الثالثة، فتتمثل في مفهوم «الالتزام» لأنّ تجاوز الفروع الفقهيّة والمبادئ المنهجيّة يساوي الخروج على المذهب وهو حدث عظيم في حياة الفقهاء (وسيرهم) فالوفاء للمذهب بعبارة أخرى لا يكاد يذكر في المذاهب الشخصيّة أمّا في المذاهب الفقهيّة اللاّحقة فقد صار الوفاء للمذهب سمة محدّدة لكلّ من المذهب نفسه والحياة العمليّة لأتباعه.

فهذه الفروق الأربعة الهامّة، إلى جانب غيرها، هي التي تميّز بدقّة المذاهب الشخصيّة عن المذاهب الفقهيّة. وهو ما يثير أيضاً السّؤال التّالي: كيف نشأت المذاهب الفقهيّة؟

---

(7) لمزيد التوسّع في هذه الآراء، انظر: Hallaq, *Authority*, 47-48, 181 f.

من الملامح الجوهريّة للمذهب الفقهيّ - ويمكن اعتبار ذلك سمة خامسة تميّزه عن المذهب الشخصيّ أنّه يؤسّس محور سلطة تنبني عليه منهجيّة كاملة في التشريع وهذا المحور يتمثل في شخصيّة ما صار يعرف بالمؤسّس، الشيخ الفقيه الذي تنسب إليه المبادئ المتراكمة والجماعيّة للمذهب. ومن شيوخ المذاهب الشخصيّة وهي كثيرة لم يرتق إلى مرتبة المؤسّس للمذهب سوى أربعة يمكن ترتيبهم زمانياً كما يلي: أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل. أمّا البقيّة فلم يرتقوا إلى هذه المرتبة، إذا أمكن أن نستثنيَ ربّما المذهب الظّاهريّ، ونتيجة لذلك لم تعمّر هذه المذاهب الشخصيّة طويلاً. وسنناقش في جزء لاحق من هذا الباب أسباب فشل بعضها.

وهكذا صار ما يسمّى بالمؤسّس، شيخ المذهب، محور بناء السّلطة ولمّا كان ثمرة لتلك السلطة سمّي بالإمام ووسم على أساس أنّه المجتهد المطلق الذي يفترض أن يضع للمذهب منهجيّة تقوم عليها مبادئ الفروع الفقهيّة والأحكام التشريعيّة. وكان من المسلّم به أنّ المعارف الفقهيّة للمجتهد المطلق شاملة وهي بذلك خلاّقة في كلّ الأصعدة. وسمّي المذهب باسمه وردّ تأسيسه إليه. وقد تضمّنت معارفه أيضاً الإلمام بأصول الفقه وتفسير القرآن والحديث ونقده واللغة الشرعيّة ونظرية النسخ وأحكام التشريع وعلم الحساب وأهمّ مسائل الخلاف.

وكانت كل هذه العلوم ضروريّة بالنسبة إلى الإمام إذ أنّه كان الفقيه الوحيد داخل المذهب القادر على الخوض مباشرة في نصوص الوحي التي يفترض أن يستمدّ منها أسس مذهبه في الفروع الفقهيّة. وبذلك مثلت آراء الإمام المظهر الفقهيّ الوحيد المحض لما تتيحه لغة الوحي من إمكانات تشريعيّة وبعبارة أخرى فدون آراء الإمام يبقى الوحي كما هو مفتقراً إلى أيّ تفصيل وتوضيح باعتباره شرعاً. ثم إنّ آراءه لا تدّعى طرافتها لأنها مستمدّة من النصوص المنزلة مباشرة فحسب وإنّما أيضاً لأنّها تصدر آلياً من النصوص بواسطة مبادئ تأويليّة وفقهيّة واضحة المعالم. وعدّت السمة النسقيّة لهذه الآراء ثمرة منهجيّة موحّدة ومتجانسة لم يكن بوسع فقيه سوى الإمام المؤسّس إقامتها ولكنّ هذه المنهجيّة في حدّ ذاتها مستلهمة من الوحي وتخضع لإملاءاته. واعتبر الإمام بالنظر إلى كلّ هذه الكفاءة

المعرفية أنّه قد وهبه الله سمات شخصيّة وفضائل استثنائية. فهو جسّد الفضيلة في أرقى معانيها والتقوى، والأخلاق والتواضع وأفضل القيم الأخلاقيّة.

ولكن لا يمكن أن نعتبر هذا التصوّر للأئمّة المؤسّسين حقيقة تاريخيّة دقيقة، على الأقلّ في جزء منه، لأنّ هؤلاء الفقهاء رغم علمهم الكبير لم يكونوا بالتأكيد على نفس صورة الاكتمال التي تصوّرهم على أساسها الثقافة الإسلاميّة. إلاّ أنّ هذا التصوّر للأئمّة باعتبارهم المجتهدين المطلقين لا يعني سوى ما يمكن أن نطلق عليه عمليّة بناء سلطة تنهض بدورها بوظيفة هامّة ويصعب استبعاد هذا التصوّر لأن ذلك يعدّ إمّا تصويراً خاطئاً للتاريخ أو إضفاء لطابع أسطوريّ عليه. ووجب توفر عدد من الأشياء حتى يتمّ الارتقاء بهؤلاء الأئمّة المؤسّسين إلى هذه المرتبة السامية مرتبة المجتهدين المطلقين حيث يتحمّل كلّ منهم بموجبها مسؤوليّة تأسيس مذهب ويجدر ذكر شيئين من هذه الأشياء: أوّلا: لا أحد من الفقهاء الشّيوخ، الذين عرفوا بمذاهب شخصيّة، كما رأينا آنفاً، قد أسّس بنفسه مذهبه في كليته إذ أنّ جزءاً هامّاً من أيّ مذهب من المذاهب قد نقل عن الشيوخ وغيرهم من الفقهاء المخلصين. إلاّ أنّ مؤسّس المذهب الفقهيّ، كما يبيّنه خطاب كلّ مذهب، يعتبر المسؤول الوحيد عن وضع مذهبه الخاصّ من خلال النصوص المنزّلة مباشرة ومن خلال منهجيّته ومبادئه وتمّ ترسيخ هذا التمشّي بفصل آراء الأئمّة عن آراء أسلافهم الذين يدينون لهم في الحقيقة بالشّيء الكثير[8]. ويكفي أن نذكر هنا مثالاً واحداً على هذا التمشّي: يذكر في «موطأ» مالك: «وحدّثني يحيى عن مالك أنّه بلّغه... أنّ في الأذنين إذا ذهب سمعهما، الديّة كاملة» (مقابل تلك الإصابة). ومن الواضح أنّ هذا الرّأي ليس لمالك بل نقل إليه عن مصدر غير معروف. وبعد حوالي نصف قرن من ذلك، صار مالك يكتسب في «مدوّنة» سحنون (وهو من المصادر التأسيسيّة للمالكيّة) منزلة الإمام المطلق، ويذكر سحنون في تعرّضه لهذه المسألة: «قال مالك: إذا ذهب السّمع تماماً...، وجب دفع الديّة كاملة»[9] ويقوم هذا

---

(8) لمزيد التوسّع في هذه العمليّة، انظر: Hallaq, *Authority*, 24ff.

(9) مالك، **الموطأ**، ص 748؛ سحنون بن سعيد التنوخي، **المدوّنة الكبرى**، تحقيق أحمد عبد السّلام، 5 أجزاء (بيروت، دار الكتب العلميّة، 1415/1994)، ج IV، ص 563.

المثال رغم بساطته نموذجاً على عمليّة الفصل بين آراء الأئمّة وآراء أسلافهم، وعلى دور هذه العمليّة في تأسيس سلطة الأئمّة باعتبارهم أئمّة مؤسّسين.

أما الشّيء الثاني الجدير بالذّكر فيتمثل في عمليّة إسناد إنجازات المتأخّرين الفقهيّة إلى الأئمّة. ومن الأمثلة التي توضّح ذلك ما تعلّق بأحمد بن حنبل المعروف بتأسيسه للمذهب الحنبليّ. فإذا كان أبو حنيفة ومالك والشافعي فقهاء من العيار الرّفيع، وإن بدرجات متفاوتة، فإنّ ابن حنبل لا يكاد يبلغ مصافهم مثلما يعترف بذلك عدد من أتباعه فالفقيه الحنبليّ المتميّز نجم الدّين الطّوفي (ت716هـ/1316م) على سبيل المثال يقرّ بوضوح أنّ ابن حنبل «كان لا يرى تدوين الرّأي بل هَمّه الحديث وجمعه وما يتعلق به»[10] إلاّ أنّ ابن حنبل برز خلال أقلّ من قرن بعد وفاته باعتباره الإمام المؤسّس لمذهب عرف بعض الشهرة. وسبب عنايتنا بنشأة المذهب الحنبلي إنّما يعود إلى كونه يرسم نموذجاً واضحاً كأقصى ما يكون لبناء السّلطة، وهي عمليّة انبثق من خلالها مذهب فقهيّ انطلاقاً من بدايات فقهيّة ضئيلة.

ويمكن أن نفترض رغم ما ذكره الطّوفي، أنّ ابن حنبل قد تناول بعض المسائل الفقهيّة في سياق اهتمامه بالحديث. ولعلّ ذلك يعدّ النواة التي انطلق منها أتباعه ليتوسّعوا فيها ويستكملوها لاحقاً. فمن الحكمة أن نسلّم إذن بأنّ البدايات المتواضعة للفقه الحنبليّ، الذي كان قد قام باعتباره مذهباً كلاميّاً، ينبغي أن تتمحور في الأنشطة الفقهيّة للجيل الذي تلا ابن حنبل وارتبط بأسماء مثل أبي بكر الأثرم (ت261هـ/ 874م). وعبد الله الميموني (ت274هـ/ 887م) وأبي بكر المروزي (ت275هـ/ 888م) وحرب الكرماني (ت280هـ/ 893م) وإبراهيم بن إسحاق الحربي (ت285/ 898م) وولدي ابن حنبل، صالح (ت266هـ/ 880م) وعبد الله (ت290هـ/ 903م). غير أنّه يقال إنّ هؤلاء العلماء لم يكونوا سوى نقلة لآراء ابن حنبل وإن كانت قليلة. فلا أحد من هؤلاء على سبيل المثال فصّل مذهب ابن حنبل تفصيلاً كاملاً أو شبه كامل. بل تركت لأبي بكر الخلاّل (ت311هـ/ 923م) مهمّة جمع ما

---

(10) نجم الدّين الطّوفي، **شرح مختصر الرّوضة**، تحقيق عبد الله التركي، 3 أجزاء (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1407/ 1987)، ج III، ص ص 626-627.

اعتبر آراء متفرّقة للشيخ. ويذكر أنّ الخلاّل قد سافر كثيراً بحثاً عن تلاميذ ابن حنبل الذين سمعوه يتحدّث عن مسائل فقهيّة وقيل إنّه اتّصل بعدد كبير منهم بمن فيهم ولداه وإبراهيم الحربيّ. وقد ذكر أحد أهمّ كتاب تراجم الحنابلة أنّ جمع الخلاّل لآراء الشيخ (ابن حنبل) لا مثيل له عند السّابقين واللاّحقين[11].

وإذ تمكّن الخلاّل من جمع عدد كاف من الآراء حيث أنتج بالاعتماد عليها أوّل مدوّنة هامّة للفقه الحنبليّ، فإنّما ذلك يعدّ إنجازاً لافتاً. لأنّ المؤسّس المشهور لم ينشغل قطّ بالفقه في حدّ ذاته وإن صادف أن اهتمّ ببعض المسائل الفقهيّة فإنّ ذلك كان يقع بصورة هامشيّة وعرضيّة. وإذا برز ابن حنبل إماماً مؤسّساً فإنّ الفضل في ذلك يعود إلى ما بذله الخلاّل من جهود بنّاءة أكثر من أيّ شيء آخر يمكن أن يكون ابن حنبل قد ساهم به في مجال الفقه، فبالاعتماد على تعاظم منزلة بطل المحنة جعل الخلاّل من ابن حنبل أساساً صاحب مذهب فقهيّ متين في منهجه ممّا شدّ أزر ما شهده المذهب من تطوّرات لاحقاً. فأن نقول إنّ الخلاّل وأصحابه هم المؤسّسون الحقيقيّون للمذهب الحنبليّ، ليس إلاّ إقراراً بالحقيقة.

إلاّ أنّ الخلاّل لم يكن ليدعي أيّ شيء أكثر من فضل جمعه للفقه على الطريقة الحنبليّة - مهما كانت دلالة ذلك عنده - فالخلاّل لم يكن له المكانة التي عرف بها ابن حنبل فعلاً وهي التي اعتمد عليها الخلاّل بنجاح في تأسيس مذهب نسب إلى الشيخ ابن حنبل. وما استبعاد ذكر الخلاّل طويلاً باعتباره المؤسّس الحقيقيّ للمذهب (أو على أقلّ تقدير المساهم الأساسيّ في تأسيس المذهب الحنبليّ) إلاّ بيان للعمليّة الثانية في بناء السّلطة التي أشرنا إليها سابقاً ومفادها أنّ آراء المؤسّسين المشهورين لم تفصل عن آراء أسلافهم فحسب وإنّما امتدّت لتستوعب الإنجازات الفقهيّة لأتباعهم مثلما رأينا ذلك في نموذج الخلاّل (وكان لكلّ مذهب من المذاهب خلاّلهُ، إن صحّت العبارة).

لقد أنتج جيل الخلاّل، كما هو الأمر بالنسبة إلى الجيلين اللاّحقين -فقهاء

(11) محمّد بن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمّد الفقي، جزءان (القاهرة: مطبعة السنة المحمّديّة، 1952)، ج II، ص 113.

عرفوا، حسب المقاييس المعتمدة لاحقا، بالمخرّجين (مفردها: مخرّج) وهي طبقة من الفقهاء يملكون كفاءة فقهيّة من الطّراز الأوّل ولكنّهم مع ذلك ساهموا في تأسيس مذهب فقهيّ نسب إلى مؤسّس مشهور. وقد عرف النشاط الذي انصرف إليه المخرّج باسم «التّخريج» الذي قيل إنّه كان يقوم إمّا على أساس رأي معيّن استنبطه الإمام المؤسّس وإمّا بالاعتماد على نصوص الوحي عند غياب رأي الإمام، حيث يستنبط المخرّج حكماً فقهيّاً حسب مبادئ إمامه ومنهجه. فانسجام التخريج بصورته المباشرة أو غير المباشرة مع نظريّة الإمام الفقهيّة ومبادئه العامّة والخاصّة المتعلّقة بالتشريع قد اعتبر نظريّاً سمة أساسيّة له.

إلاّ أنّ فحص هذا النشاط الفقهيّ خلال مرحلة تأسيس المذاهب، فحصاً دقيقاً يكشف أن مذهب الفقيه ومنهجه لم يكونا، بأيّ حال من الأحوال، الأساسين الوحيدين للتفكير الفقهيّ. إذ يذكر أحد أوائل فقهاء الشافعيّة هو ابن القاصّ (ت336هـ/ 949م) عشرات وربّما مئات الحالات التي مورس فيها التخريج داخل حدود مبادئ الإمام الفقهيّة ومدوّنته التشريعيّة وخارجها أيضاً. فقد أقرّ -رغم انتمائه الواضح للشافعيّة- أنّ فقهه قائم على مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة[12]. فقد اختلف الشافعي وأبو حنيفة على ما يبدو في جواز قبول شهادة شخص فسدت ملكة الكلام لديه إذا كان يتقن لغة الإشارة أو عدم جوازها. وقد مارس ابن سريج (وهو شافعيّ يمثّل ما مثله الخلاّل في المذهب الحنبليّ وهو أستاذ ابن القاصّ) التخريج بالاعتماد على هذين المذهبين حيث وقع قبول الرّأيين المتناقضين في هذه المسألة السّابقة ومفاد الرّأي الأوّل أنّ الشّهادة مقبولة وأمّا الرّأي الثاني فيراها باطلة وتكمن أهميّة رواية ابن القاصّ في اعتبار تخريج ابن سريج لاستنباط هذين الحكمين قد اندرج داخل الحدود التأويليّة للمذهب الشافعيّ. ويقول ابن القاصّ إنّه تمّ التوصّل إلى هذين الرّأيين «حسب طريقة الشافعيّ»[13]. إلاّ أنّ تخريج ابن سريج نسب في بعض الأحيان إلى آراء الشافعي نفسه. ففي كيفيّة تعامل القاضي مع

---

(12) أحمد بن محمّد بن القاصّ، **أدب القاضي**، تحقيق حسين جبوري، جزءان (الطّائف: مكتبة الصدّيق، 1409هـ/ 1989م)، ج 1، ص 68.

(13) نفسه، ج1، ص 306.

المدّعي والمدّعى عليه في مجلس القضاء، يذكر ابن القاصّ أنّ رأي الشافعيّ يتمثل في أنّ القاضي لا يجب أن يسمح لأيّ من طرفي النّزاع بذكر حججه أمام المجلس دون حضور الطّرف الآخر. ووصل ابن سريج إلى هذا الرّأي عن طريق التخريج(14).

وكثيراً ما اعتمد ابن القاصّ أيضاً في ممارسته للتّخريج على الطريقة الحنفيّة على المالكيّة إلى حدّ ما شأنه في ذلك شأن ابن سريج. ورغم أنّ أغلب حالات التّخريج قد تمّ الاعتماد فيها على المذهبين الشافعي والحنفيّ فإنّ ابن القاصّ كثيراً ما يعتمد على آراء أبى حنيفة دون سواه. واللاّفت هنا أنّه حتى عندما يقع الاقتصار على نظريّة أبي حنيفة في التفكير، فإنّ ابن القاصّ والمتأخّرين عنه قد اعتبروا حالات التخريج هذه تعود إلى أصول شافعيّة وكثيراً ما نسبت إلى الشافعيّ نفسه- ولم تكن عادة اعتماد الفقيه على طرق تفكير مذهب آخر ونسبة النتائج التي يتمّ الوصول إليها إلى مذهبه هو وإلى مؤسّس ذلك المذهب، لتقتصر على الشافعيّة رغم ما عرف عنهم من تعوّد على ذلك شأنهم شأن الحنابلة والحنفيّة أكثر ممّا عرف ذلك عن المالكيّة. فمن المألوف مثلاً أن نجد آراء حنبليّة مستمدّة بالتخريج إمّا من الحنفيّة فحسب أو من المالكيّة أو في أحيان أكثر من المذهب الشافعيّ(15).

وعلى العموم لم يكن التخريج باعتباره عمليّة يتمّ بموجبها نسبة آراء لاحقة إلى ما عرف بالأئمّة المؤسّسين، فقد أقرّ ذلك سواء في الممارسة أو في النظريّة. وتسكت الأدبيّات الفقهيّة عموماً عن هذه السّمة في مستوى تأسيس المذاهب (وهو ما يفسّر تجاهل الدّراسات الحديثة تجاهلا يكاد يكون تامّاً لهذه الظاهرة الهامّة). ويطالعنا استثناء نادر رغم ذلك في عمل أحد فقهاء الشافعيّة المتأخّرين وهو أبو إسحاق الشّيرازي (ت476هـ/ 1083م) الذي نجده يخصّص لهذه المسألة ما يمكن اعتباره باباً هامّاً في أثره شرح اللّمع. وعنوان الفصل يحمل دلالة: في أنّه لا يجوز أنْ يُنْسَب إلى الشّافعيّ ما خرّجه أحد أصحابه على قوله(16) واللاّفت في كلام

(14) نفسه، ج1، ص 214 (والتشديد للتأكيد).

(15) لمزيد التوسّع في هذه الظاهرة، انظر: Hallaq, *Authority*, 46 ff.

(16) أبو إسحاق الشيرازي، **شرح اللّمع**، تحقيق عبد المجيد تركي، جزءان (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1988)، ج II، ص ص، 1084-1085

الشّيرازي أنّ مذهبه قد انقسم إلى مجموعتين تسمح الأولى بمثل هذه النسبة وترفض الثانية ذلك. أمّا المجموعة الأولى فلا ترى ضيراً في جعل التخريج الذي صدر عن مخرّج لاحق، على لسان الإمام المؤسّس كما لو كان هو الذي صاغه. ويذكر هؤلاء في دفاعهم عن موقفهم أنّ الجميع يتّفقون على اعتبار النتائج التي تمّ الوصول إليها بالقياس إنّما هي جزء من الشّريعة وتنسب إلى الله ورسوله والحال أنّ هذه النتائج صدرت عن مجتهدين أفرادٍ. ويصحّ القول أيضاً إنّ نتائج القياس التي يتوصّل إليها فقهاء آخرون باعتماد آراء الشافعيّ يجب أن تنسب إلى الشافعيّ نفسه وعلى كلّ حال فمن الجليّ أنّ السّكوت العامّ عن مسألة النسبة - وهي في حدّ ذاتها عمليّة ذات دلالة في تأسيس المذاهب- تعكس الوزن الهامّ الذي تمثله مجموعة الفقهاء الذين وجدوا هذه النسبة «مسموحاً بها». ثمّ إنّ عمليّة النسبة هذه وهي تعدّ ضرباً من ضروب الإسقاط قد جاءت لتكمّل عمليّة النسبة الأخرى وتعمّقها وهي عمليّة تمّ من خلالها الاعتراف بفضل ما يعرف بالأئمّة المؤسّسين في تأسيس منظومة فقهيّة كان أسلافهم قد أنشؤوها. ومن خلال كلّ ما تقدّم برزت صورة الإمام نقطة محوريّة لم تنبثق منها الآراء الفقهيّة الفرعيّة فحسب، بل تشكّلت منها أيضاً (وهو الأهمّ) منهجيّة كاملة ومنظومة من المبادئ. وبذلك يمثّل مذهب الإمام المساهمات الجماعيّة لأسلافه ومن جاء بعده من الفقهاء فتمّ من الناحية النظريّة اختزال التّاريخ الفقهيّ المتراكم في تجربة فرديّة: إنّها تجربة الإمام المؤسّس أو إمام المذهب.

فمن المهمّ أن ندرك الآن أنّ المذهب، كما تمّ شرحه في الفصل الأوّل من هذا الباب، لم يكن يعني مذهب الإمام المؤسّس المشهور فحسب وإنّما كان يعني أيضاً مباحث الفروع الفقهيّة المتراكمة التي وضعها أسلافه ومن جاء بعده كذلك. فمصطلح المذهب كان يحيل على الآراء الحجيّة للمذهب بينما لم تكن الفروع الفقهيّة لشيخ المذهب إذا نظرنا إليها باعتبارها كياناً مستقلاً ومنفصلاً سوى آراء حسنة من جملة آراء أخرى. وبعبارة أخرى فإنّ مذهب الإمام (باعتباره جمعاً للآراء الفقهيّة الفرعيّة) لم يكن عمليّا، أكثر أهميّة ممّا يمثله رأي أيّ تابع من أتباعه الذين اعتبروا أعمدة المذهب فلا يمثل المذهب إذن تياراً مذهبيّاً فحسب وإنّما هو أيضاً

مجموعة من الفقهاء التي عبّرت عن ولائها لمذهب معيّن برمّته. فرغم أنّ منظومة الآراء الحجيّة التي تضبط حدود المذهب كمدرسة كانت بالتأكيد صنيعة الفقهاء المتأخّرين، فضلاً عن الإمام الشّيخ، فإنّ هذه المنظومة كانت تستند إلى منهجيّة تأويليّة أو إلى نسق تأويليّ واضح المعالم مكتف بذاته وهو نسق لا يسمح باستنباط الآراء الفرديّة فحسب وإنّما يضفي عليها أيضاً، وهذا هو المهمّ، شرعيّة معيّنة بل يمنحها بذلك سلطة.

فكان المذهب إذن يمثل بالأساس منظومة من الآراء الفقهيّة الحجيّة التي عاشت جنباً إلى جنب مع فقهاء أفراد ساهموا في وضع تلك الآراء أو تمسّكوا بها عملاً بمنهجيّة قائمة الذات تنسب إلى الإمام بصفة حصريّة. فيصبح الإمام (الذي وقع التسليم بأنّ معارفه شاملة وبأنّه وظّفها للخوض في الوحي مباشرة) إذن هُوَ المجتهد المطلق والمستقلّ أمّا كل المجتهدين والفقهاء اللاّحقين فيبقون، مهما علا شأن إضافاتهم، مقيّدين بالتزامهم لتقاليد المذهب الذي تمثل شخصيّة مؤسّسه رمزاً له. فما يجعل المذهب مذهباً إنّما هو إذن هذه الخاصيّة المتعلّقة بحجيّة الأفكار التي اعتبر المؤسّس المجتهد المطلق منبعها النهائيّ، وليس المذهب مجرّد تجمّع للفقهاء تحت راية إمام شرفيّ. فلن يكون لهذا التجمّع من معنى دون حضور مركزي لمذهب يحمل سلطة ويقوم على بعد ماديّ ومنهجيّ مبنيّ باسم إمام مؤسّس. فتدريس علوم الفقه ونقلها من الشيوخ إلى التلاميذ لا يمكن أن يفسّرا إذن نشأة المذاهب كما ذهب إلى ذلك أحد الدّارسين المحدثين مؤخّراً[17]. فدون السّمة الحجيّة للمذهب الفقهي ما كان ثمّة آراء فقهيّة جامعة يمكن أن يظهر من خلالها الولاء للمذهب وقد مثل التّعليم والرّواية إذن وسيلة لتمرير تقاليد المذهب من جيل إلى آخر إلاّ أنّ التّدريس والرّواية باعتبارهما آليّتين تعليميتين لم يساهما بمفردهما

(17) Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*. (Leiden: E.J.Brill, 1997).

ويكمن السبب الرّئيسي في تشخيص ملتشرت الخاطئ في تحديده لمفهوم المذهب الفقهيّ باعتباره مذهبا شخصيّا، وهو ما لا يمثّل في تقديرنا سوى مرحلة وسطى بين نشأة حلقات الدّرس والظهور النهائيّ للمذاهب الفقهيّة.

في تأسيس المذهب كما عرّفناه في الجمل الثلاث التي صدّرنا بها هذه الفقرة. وبعبارة أخرى كان تأسيس المذاهب كما اتفق على تسميتها وكما اصطلحنا عليها هنا بالمذاهب الفقهيّة. قد قام بالأساس على عمليّة داخليّة في بناء المذاهب إن لم نقل إنّه قام على ذلك في كليّته وحتى يكون لهذا المسار سياق اجتماعي (باعتبار أنّ كلّ القوانين يجب أن تستند إلى أرضيّة اجتماعية) كان لا بدّ من وجود مجموعات من الفقهاء تساهم في وضع المذهب والالتزام به. وهذه المساهمة تضفي على المذهب معنى باعتباره تجمّعاً لعدد من الفقهاء الأوفياء لمذهب الشيخ الفقيه (وهو المعنى الرّابع الذي حدّدناه للمذهب في الفصل الأوّل سابقا). ولكن حدث اجتماع الفقهاء لم يكن في حدّ ذاته سبب ظهور المذهب بل لم يكن سوى وسيلة وفّرت للمذهب سنداً داخل الطّبقات الاجتماعيّة فتمّ تناقله من جيل إلى آخر.

وهكذا فإنّ نشأة المؤسّسات التعليميّة (المدرسة في شكلها الأوّل ثمّ المدرسة بمعناها الدّقيق) التي روّجت تدريس مذهب أو آخر ليست السّبب في ظهور المذاهب لأنّه كان يجب أن يكون هناك مذهب فعلاً حتى تتولّى المدرسة تدريسه ونشره. ويصحّ نفس الأمر فيما تعلّق بشروح نصوص الفقهاء الأوائل التأسيسيّة (وليس بالضّرورة نصوص شيوخ المذاهب). وقد بدأت هذه الشّروح تظهر مع نهاية القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد وبداية القرن الموالي، وكانت الشروح شأنها شأن التدريس تمثل أدوات تأسيس السّلطة لا أسباباً لها.

فإذا لم يكن التعليم والشّروح السّببين الجذريّين لبناء وتصوّر فريدين للمذاهب الفقهيّة، فما هو السّبب الحقيقيّ إذن؟ كثيراً ما يكون من العسير تفسير سبب تبنّي حضارة معيّنة شكلاً ثقافيّاً معيّنًا أو نظاماً دون غيره. إنّ الإسلام لم يستعر بالتأكيد تصوّر المذاهب الفقهيّة من أيّة ثقافة سابقة، لأنّ الحضارات السّابقة لم تعرف هذه الظّاهرة. وهكذا يمكن أن نجزم باطمئنان أنّ المذاهب إنّما هي ظاهرة إسلاميّة أصيلة انبثقت من تربة الحضارة الإسلاميّة ذاتها. فلمّا كانت ظاهرة المذاهب غير معروفة في ثقافات الشّرق الأدنى التي ورث عنها الإسلام خصائص أخرى بالإضافة إلى كونها تطوّرت بشكل بطيء وتدريجيّ في الحضارة الإسلاميّة،

فإنّ ذلك يقوم شاهداً على أصلها الإسلاميّ - فالنشأة الجنينيّة للمذاهب بدأت في وقت مّا خلال العقد الثامن بعد الهجرة (نحو 690م) متخذة شكل حلقات دراسيّة يجري داخلها جدل بين علماء أتقياء ورعين حول مسائل دينيّة ويدرّسون تلاميذ صرفوا عنايتهم للعلم، فانطلق تعلّم المذاهب الفقهيّة وإنتاجها في هذه الحلقات دون سواها. وقد برز هؤلاء العلماء، نظراً إلى مكانتهم المعرفية (أي بفضل خبرتهم ومعرفتهم بالقيم الدّينيّة والفقهيّة للدّين الجديد) على هيئة قادة المجتمع الذّين فرضوا احترام عامّة الناس. وعندما صعد الأمويّون إلى دفة الحكم (منذ 41هـ/661م) بدأ القادة السّياسيّون يشعرون بالحاجة إلى فئة من الزّعماء المحليّين الذين يملكون علاقات اجتماعيّة حتى يمثلوا على هذا النّحو حلقة الوصل مع العامّة. وصارت هذه الحاجة أكثر إلحاحاً خلال ثلاثة أو أربعة عقود بعد تولّي الأمويّين السلطة وذلك مع التخلّي التدريجيّ للعائلة الحاكمة عن شكل الحكم القائم على المساواة بين القبائل في السياسة التي اعتمدها الخلفاء الأوائل فكان الفقهاء بحلقاتهم العلميّة وتأثيرهم الاجتماعي يمثلون المجموعات المثلى التي ينبغي للسّلطة الحاكمة أن ترعاها وتشدّ أزرها. وسنتناول هذا الموضوع في الباب اللاّحق.

إلاّ أنّ لبّ المسألة يكمن في أنّ الشّرع كان منذ البداية مسألة علم ومعرفة وبذلك أضحت السّلطة الفقهيّة قضيّة معرفيّة وليست سياسيّة أو اجتماعيّة أو حتى دينيّة. ولا شكّ في أنّ السّلطة المعرفيّة هي السّمة المحدّدة للشّرع الإسلاميّ[18]. فالإلمام بالشّرع بعبارة أخرى هو المحدّد لموطن السّلطة الفقهيّة، وهي تنحصر لدى العلماء وليس لدى الحكّام أو أيّ طرف آخر. وهذا القول ينطبق على الثلث الأخير من القرن الأوّل للهجرة/السّابع للميلاد، انطباقه على القرن الثاني للهجرة/الثامن للميلاد وما بعده فإذا كان لأحد الخلفاء مشاركة نشطة في الحياة الفقهيّة مثلما هو شأن عمر بن عبد العزيز فإنّ ذلك يعود لما عرف به من معرفة شخصيّة بالفقه وليس إلى منصبه السّياسيّ. وبذلك فقد كانت السّلطة الفقهيّة في الإسلام

---

(18) حول السّلطة المعرفيّة باعتبارها السّمة المحدّدة للشّرع الإسلاميّ،
انظر: Hallaq, *Authority*.

ذات طابع شخصيّ وذاتيّ. فقد كانت السّلطة تكمن في شخصيّة الفقهاء الفرديّة (سواء كانوا من عامّة الناس أو أحياناً من الخلفاء) وقد كانت هذه الكفاءة المعرفيّة التي عرفت لاحقاً بالاجتهاد حجر الأساس في التشريع الإسلاميّ.

ولم تكن السّلطة الفقهيّة تكمن في الدّولة إطلاقاً إذ كانت تتناقل بين الفقهاء الأفراد الذين ينشطون داخل الحلقات العلميّة. وقد كان ذلك عاملاً أساسيّاً وراء نشأة المذاهب أيضاً. فإذا كان الفقه - باعتباره نظام تشريع وتنفيذ - خاضعاً للدّولة في حضارات عظيمة ومتطوّرة أخرى، فإنّ القوى الحاكمة في الإسلام لم يكن لها تقريباً أيّ علاقة بالسّلطة الفقهيّة أو بوضع التشريعات ونشرها. ولذلك ظهرت الحاجة في الإسلام إلى ترسيخ الفقه في منظومة ذات سلطة ولم يكن ذلك مطلباً سياسيّاً خصوصاً وأنّ السّلطة السّياسيّة الحاكمة كانت تُعتبر كما سنرى في الباب التالي مثيرة للرّيبة. وقد كانت الحلقات الدراسيّة التي لم تحوِ أكثر من مجموعات من علماء الفقه والتلاميذ المهتمّين بهذا الاختصاص، تفتقر إلى القدرة على إنتاج مذهب فقهيّ موحّد يوفّر محوراً للسّلطة الفقهيّة. وكانت كلّ ناحية من الكوفة إلى المدينة ومن الفسطاط إلى دمشق تملك نظامها الفقهيّ الخاصّ المستند إلى الممارسة العمليّة، ثمّ إنّ كلّ ناحية امتلكت مع ذلك عدداً كبيراً من حلقات الدّرس وكثيراً ما لم يكن علماء نفس الحلقة على اتفاق كليّ.

لقد مثلت المذاهب الشخصيّة الخطوة الأولى لتوفير محور للسّلطة الفقهيّة لأنّ تطبيق مذهب واحد وموحّد (في مجالس القضاء وفي الفتاوى) وتعليمه، وهو مذهب الشيخ الفقيه الذي قام المذهب الشخصيّ حوله قد سمح بقيام وحدة مذهبيّة إلاّ أنّ غالبيّة المذاهب الشخصيّة لم تكن أكثر جدوى من حلقات الدّرس المتعدّدة إلاّ على نحو ضئيل ولذلك ظلّت الحاجة إلى محور سلطة مركزيّ قائمة. وكانت المذاهب الشخصيّة التي اقترنت بأهمّ العلماء عديدة جدّاً. ومن أهمّ هؤلاء العلماء حمّاد بن أبي سليمان، وابن شبرمة (ت144هـ/ 761م) وابن أبي ليلى والأوزاعي والثوريّ وابن أبي شريك النخعيّ (ت177هـ/ 793م) وأبو أيّوب السختياني (ت131هـ/ 748م) وأبو حنيفة وحسن بن صالح وأبو يوسف والشيباني ومالك وسفيان بن عيينة (ت198هـ/ 814م) وعبد الله بن المبارك (توفّي خلال السنوات

180هـ/ 800م) والشافعيّ، وليس هؤلاء سوى عدد قليل ممّن عاش من الفقهاء خلال القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وبالإضافة إلى ذلك لم تقد المذاهب الشخصيّة إلى وحدة مذهبيّة كاملة. فمذهب الشيخ الفقيه (الذي لم يكن سوى جملة من الآراء الفقهيّة) لم يكن دائماً يطبّق بحذافيره إذ كان يخضع لرأي الفقيه الذي يطبّقه أو حتى لإعادة صياغته. ويمثل أبو يوسف خير نموذج على ذلك، إذ يعدّ أحد أعضاء المذهب الحنفيّ الشخصيّ، وقد وضع مع ذلك مذهباً خاصّاً به وجمع بدوره أتباعاً له.

لم تقم جموع فقهاء القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد بتأسيس الفقه وإنّما تولّوا أيضاً كما رأينا في الباب الرّابع إجراءه باسم العائلة الحاكمة. وبعبارة أخرى كان هؤلاء الفقهاء - من الناحية الفقهيّة - مستقلّين إلى حدّ كبير، باعتبار كفاءتهم في - اختيار المسلك الذي يقودهم إلى تحقيق مهمّتهم بالشّكل الذي يرونه مناسباً. وإذا حافظ هذا الجمع من الفقهاء على استقلالهم الفقهيّ (والقضائي إلى حدّ كبير) فقد مثلوا حقّاً حلقة الرّبط بين السلطان وعامة الناس مساعدين إيّاه في سعيه إلى إضفاء الشرعيّة. ومثلما استفاد السلطان من هذه المؤسّسة التي تضفي على سلطته المشروعيّة استفاد الفقهاء ماديّاً وتيسّر لهم إلى جانب ذلك ضمان استقلاليتهم.

ولعلّ الاجتماع حول آراء فقهيّة واحدة كانت الوسيلة الوحيدة التي يكتسب المذهب الشخصيّ بها أتباعاً أوفياء ويضمن بذلك الدّعم السياسيّ والماليّ. ولم يقتصر مثل هذا الدّعم على مزايا ماديّة مباشرة تمنحها النخبة الحاكمة بل امتدّت إلى تعيينات لهم في مناصب قضائيّة رفيعة لم توفر دخلاً محترماً فحسب وإنّما أكسبتهم أيضاً تأثيراً في السياسة والمجتمع. ويمكن لهذه الاعتبارات لوحدها دون ذكر غيرها أن تبيّن أهميّة هذا الاجتماع حول شخصيّات بارزة. وقد كان تأسيس صورة المجتهد المطلق باعتباره ذروة التطوّرات التي شهدها المذهب قد مثل طريقة لتجذير الفقه في مصدر من مصادر السّلطة قام بديلاً عن سلطة الجهاز السياسيّ. وإذا كانت الأسرة الحاكمة في الثقافات الأخرى تتولّى إشاعة الشّريعة وبسطها وتأسيس مركز السّلطة التشريعية فإنّ المذهب الفقهيّ في الإسلام هو الذي ينتج الشرع ويوفر له محور السّلطة وبعبارة أخرى كانت السّلطة الفقهيّة تكمن في البنية

الفقهيّة والجماعيّة للمذهب وليس في الجهاز السّياسي أو في آراء فقيه بعينه.

4 ـ المذاهب القائمة والمندثرة:

لم يكتمل تأسيس المذاهب الفقهية كما رأينا إلاّ مع النصف الأوّل من القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد رغم تواصل ظهور تطوّرات داخل المذاهب بعد هذه الفترة[19]. فعمليّة التحوّل من المذاهب الشخصيّة إلى المذاهب الفقهيّة كانت طويلة حيث تواصلت على امتداد النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد إلى حدود نهاية القرن الموالي، أمّا بالنسبة إلى المذاهب الشخصيّة التي نشأت خلال القرن الثالث/ التاسع للميلاد وخاصّة منها الشافعيّة والحنبليّة فقد تواصل التحوّل إلى حدود منتصف القرن الرّابع ممّا يعني أنّ الحنفيّة والمالكيّة قد أسّسوا مذهبيهما قبل غيرهم.

وبالإضافة إلى المذاهب الشخصيّة التي اقترنت بأعلام القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وقد ذكرنا ذلك في الفصل السّابق، فقد ظهر ما يماثلها عدداً خلال القرن التالي. وكان إبراهيم المزنيّ واحداً من هؤلاء وقد عدّ أحد تلاميذ الشافعيّ إلاّ أنّه استقلّ بأفكاره إلى درجة جعلته يصوغ نمطه الفقهيّ الخاصّ[20]. والحقّ أنّ المذهب الشافعيّ الذي تشكّل على أيدي ابن سريج وتلاميذه ببغداد كان بالفعل وإلى حدّ كبير تأليفاً بين رؤى فقهيّة مختلفة بين الشافعيّ والمزنيّ. ويبدو أنّ المزني، قبل أن يشتهر أمر ابن سريج، جمع أتباعاً حوله أبرزهم أبو القاسم الأنماطيّ (ت288هـ/ 900م) الذي اعتبر في نهاية الأمر شافعيّاً محضاً عندما تحوّل المذهب الشخصيّ لاحقاً إلى مذهب فقهيّ. وكان حرملة (ت243هـ/ 857م) مثل المزنيّ أحد تلاميذ الشافعيّ ممّن قد بلغ درجة متقدّمة في علوم الفقه والإلمام بها حتى اعترف له بالفضل في تأسيس مذهب شخصيّ خاصّ به[21].

(19) حول هذا المسار المتواصل للتطوّر المذهبي، انظر المصدر السّابق، ص ص، 57-165.

(20) محي الدّين النووي، **تهذيب الأسماء واللّغات**، جزءان (القاهرة: إدارة الطباعة المنيريّة، د.ت)، ج1، ص 285.

(21) جلال الدّين السّيوطي، **الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983)، ص 188.

وكان ابن حنبل تلميذاً آخر من تلاميذ الشافعيّ أقام مذهباً شخصيّاً وقد اعتنينا بذلك في الباب السّابق. وكنّا قد توقّفنا أيضاً في نفس الباب عند داود بن خلف المعروف بالظاهريّ نسبة إلى منهجه الحرفيّ الظاهريّ في الفقه. ويبدو أنّ مذهباً شخصيّاً آخر قد اقترن بالفقيه إبراهيم بن خالد أبي ثور (ت240هـ/ 854م) الذي كان من أتباعه منصور بن إسماعيل (ت306هـ/ 918م) وأبو عبيد بن حربويه (319هـ/ 931م) الذي يبدو أنّه كان شأنه شأن المزنيّ أحد الأتباع الأوفياء لمذهب أبي ثور إلاّ أنّ الشافعيّين المتأخّرين زعموا أنّه واحد منهم[22].

وينبغي أن نضيف إلى هذه القائمة مجموعة من الفقهاء المشهورين جدّاً هم «المحمّدون الأربعة»، أي محمّد بن نصر المروزي (ت294هـ/ 906م) ومحمّد بن جرير الطّبري (ت310هـ/ 922م) ومحمد بن خزيمة النيسابوري (ت311هـ/ 923م) ومحمد بن المنذر النيسابوري (ت318هـ/ 930م) وقد نشأت حول هذه الشّخصيّات الأربع مذاهب شخصيّة مثلها تلاميذ طبقوا آراءهم في مجالس القضاء وقد تولّوا بأنفسهم كرسيّ القضاء وطبّقوها أيضاً في فتاواهم لما تولّوا الإفتاء، ثم إنّهم درّسوا تلاميذهم مذاهبهم الفقهيّة داخل حلقات الدّرس. واللاّفت أنّ «المحمّدين الأربعة» قد تمّ استيعابهم في نهاية الأمر داخل المذهب الشافعيّ كما تشهد على ذلك الإحالات المتعلّقة بهم في كتب تراجم الشافعيّة. وقد نسب الشافعيّة المتأخّرون إلى مذهبهم آراء «المحمّدين الأربعة» التي تتفق مع المذهب الشافعي[23]. ويمثل هذا الاستيلاء مرحلة من مراحل تأسيس المذهب باعتباره مذهباً فقهيّاً.

وعلى كلّ حال لم تعش سوى أربعة مذاهب شخصيّة وهي حقاً على درجة كبيرة من الأهميّة في التاريخ الفقهيّ للإسلام. فبينما تواصل ازدهار المذاهب الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنبليّة، فإنّ المذاهب الشخصيّة الأخرى إمّا أنّها عرفت فشلاً ذريعاً وإمّا أنّها قد تمّ استيعابها داخل أحد المذاهب التي تواصل وجودها ولا سيّما الشافعيّة. والسّؤال الذي يطرح في هذا المستوى إذن هو: لماذا

(22) السّبكي، **الطّبقات**، ج II، ص ص 301-302.

(23) نفسه، ج II، ص 126 وما بعدها.

فشلت تلك المذاهب؟ أو من زاوية أخرى، لماذا نجحت المذاهب الأربعة؟

تتمثّل الإجابة الوجيزة عن هذين السّؤالين في عجز كلّ المذاهب الشخصيّة، باستثناء المذاهب الأربعة المذكورة منذ حين، عن بلوغ مستوى يمكّنها من إقامة منظومة فكريّة تقودها إلى الارتقاء بنفسها إلى مصاف المذهب الفقهيّ. وبعبارة أخرى اقتصرت هذه المذاهب الشخصيّة الفاشلة على جمع الآراء الفقهيّة التي تمثل الرّأي الفرديّ للإمام. حيث لم تقم عمليّة بناء سلطة فكريّة يمكن أن تنتج تراكماً في الفكر والمنهج ويمكن أن تجعل شخصيّة الإمام ترتقي إلى مكانة المجتهد المطلق الذي يفترض أن تكون آراؤه الفقهيّة نتيجة خوض مباشر في نصوص الوحي.

إلاّ أنّ هذه الإجابة تثير سؤالاً آخر: لماذا فشلت هذه المذاهب في الارتقاء إلى مستوى تأسيس السلطة؟ أو من ناحية أخرى، لماذا تعرقل نموّها إلى حدّ أنّها توقفت في النّهاية عند مستوى المذاهب الشخصيّة؟. وتفيد إجابة مختصرة أخرى عن هذين السّؤالين أنّ أيّاً من هذه المذاهب لم يستمل فقهاء ممّن علا شأنهم؛ أولئك الذين باستطاعتهم من خلال مساهماتهم الفقهيّة أن يرفعوا من شأن سلطة ما عرف بالإمام المؤسّس وأن يؤسّسوا بذلك عبر الأجيال مذهباً فقهيّاً يقوم على تراكم في الرّأي والمنهج باسمه. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار عدداً من العوامل لتفسير غياب مثل هؤلاء الفقهاء خاصّة وفشل هذه المذاهب بصورة عامّة:

أمّا العامل الأوّل البالغ الأهميّة فيتمثل في الافتقار إلى السند السّياسي. وسنناقش في الباب التالي دلالة المذاهب الشخصيّة والفقهيّة كلتيهما في إضفاء المشروعيّة السياسيّة على الحكّام. فلمّا مثّل الفقهاء حلقة الرّبط بين الرّعية والنخبة الحاكمة، تلقوا مساندة السّلطة السياسيّة بالمال وغيره من وسائل الدّعم. وقد أثبتت إحدى الدّراسات أخيراً على سبيل المثال أنّ نجاح المذهب الشخصيّ للحنفيّة بالعراق يعود أساساً إلى دعم العباسيّين الذين وظفوا علماء الحنفيّة لحشد تأييد الرّعيّة لهم. ومن نتائج هذه الدّراسة أيضاً أنّ الحنفيّة لم تحظ بمثل هذا التأييد في عدّة مناطق أخرى ففشلت في تحقيق الانتشار أو حتى في استمالة مناصرين لها. وليست الشّام المناهضة للعبّاسيّين (والمنطقة المعروفة بولائها للأمويّين) سوى

نموذجاً على ذلك[24]. ويفسّر الدّعم السياسيّ أيضاً نجاح المالكيّة بالأندلس حيث لم يلقوا دعماً غير مشروط من الأمويّين حوالي سنة 200هـ/ 815م فحسب، وإنّما تمكّنوا أيضاً من إزاحة المذهب الشخصيّ للأوزاعيّ الذي كان إلى حدود ذلك الوقت يسيطر على تلك المنطقة. فمساندة السلطة السياسيّة لمذهب من المذاهب كان أمراً حاسماً إلى درجة أنّ ازدهار هذا المذهب أو ذاك في بعض المناطق يمكن ردّه بصورة كاملة إلى هذا الدّعم. وتقوم «الشّام» من جديد مثالاً على ذلك. فلم يكن بهذه المنطقة أيّ أتباع من الشافعيّة إلى حدود سنة 284هـ/ 897م. غير أنّ الطّولونيين هم الذين أدخلوا هذا المذهب إلى هذه المنطقة عندما انتزعوها من العباسيّين في تلك السّنة. ويتّضح بذلك أنّ التدخّل/ الدّعم السياسيّين قد كان لهما دور في مسيرة حياة المذاهب.

وأمّا العامل الثاني، وهو لا يقلّ أهميّة عن الأوّل فيتمثل في العجز عن الارتقاء بأفكار المذهب الشخصيّ إلى نموذج ما كنا قد سمّيناه (في الباب السّابق) التوفيق، أي التوفيق بين أهل الرّأي وأهل الحديث وقد كان ذلك يمثل بوضوح السّبب المركزيّ وراء تلاشي المذهب الظاهريّ وربّما أيضاً مذهب أبي ثور.

وأمّا العامل الثالث وهو وثيق الارتباط بالتوفيق، فتمثّل في التحالف مع ما اعتبر من الحركات الكلاميّة غير الرّسميّة. وكثيراً ما كان فشل مذهب من المذاهب يعدّ نتيجة الانتماء المستمرّ لمثل هذه الحركات، في حين كان نجاح مذهب معيّن يعني تحالف أتباعه مع الآراء الدينيّة للعامّة أو على الأقلّ الآراء غير المنشقة أو المارقة. فالأحناف الأوائل لم يعدّلوا فقههم القائم على الرّأي (كما تبيّنه مساهمات الثلجّي) فحسب، وإنّما انفصلوا نهائيّاً عن المعتزلة - الذين خابت محاولتهم بسط النفوذ في المحنة - وانخرط الأحناف الأوائل، بدل ذلك، في المذهب الكلاميّ السّائد وهو مذهب الماتريديّة. ثمّ إنّهم تمكّنوا أيضاً من حشد تأييد فقهيّ هامّ في خراسان وبلاد ما وراء النّهر بفضل انسجام مذهبهم الكلاميّ القائم على الإرجاء مع

---

(24) انظر: N. Tsafrir, «The Spread of the Hanafī School in the Western Regions of the 'Abbāsid Caliphate up to the End of the Third Century AH»
(أطروحة دكتوراه، جامعة برنستون (Princeton)، 1993).

معتنقي الإسلام الجدد في هذه المناطق وينبع هذا الانسجام من مبدأ المرجئة القائل بأنّ الإيمان بالإسلام والانتماء إلى أمّة المسلمين يقوم تبعاً لذلك على الشهادة فحسب دون أن يقتضي ذلك الممارسة الفعليّة للواجبات والفرائض الدينيتين- وقد كانت هذه العقيدة مفيدة للمسلمين الجدد الذّين بذلوا جهدهم للتخلّص من الجزية (وهي ضريبة مفروضة على غير المسلمين) التي كان الأمويّون قد واصلوا فرضها عليهم رغم دخولهم الإسلام[25]. وقد اعتنق سكّان خراسان وبلاد ما وراء النّهر مذهب المرجئة باعتباره عقيدة مركزيّة لدى أبي حنيفة كما تبنّوا المذهب الحنفيّ وشرائعه.

ومن جهة أخرى، فإن الشافعيّة قد تحالفت مع الأشعريّة أكثر المذاهب الكلاميّة شيوعاً وكانت هذه التحالفات داخل مجتمع سيطر عليه الجدل الكلاميّ حاسمة في تحقيق نجاح مذهب من المذاهب. وعلى نفس الأساس كانت السباحة ضدّ التيار السائد أو ضدّ حركة شعبيّة منتشرة، تقود إلى تهميش مذهب شخصيّ معيّن والتهميش يعني انقراضه في الواقع. ومن أمثلة ذلك مذهب ابن جرير الطبري الذي يبدو أنّ انتقاداته الشخصيّة لابن حنبل بطل المحنة قد كان لها تأثير عكسيّ في أتباعه. إذ كان العداء الذي أظهره أنصار ابن حنبل المتشدّدون ضدّ مذهب الطبري سبباً كافياً لحرمان الجريريّة من تحقيق النجاح[26].

وأمّا العامل الرّابع فتمثّل في غياب ملامح فقهيّة مميّزة توفر للمذهب الشخصيّ هويّة فقهيّة مستقلّة (ويجب أن نشدّد هنا من جديد على أنّ تهميش الدّراسات الحديثة للاختلافات بين آراء المذاهب وحصر ذلك في مجرّد جزئيّات وتفاصيل - إنّما هو أمر خاطئ تماماً). فمن الممكن أن يكون مذهب ابن المنذر مثلاً وثيق الصّلة بالمذهب الشافعيّ من حيث التفكير الفقهيّ والأصول التشريعيّة، وبذلك فعند جمع مذهب ابن المنذر بأصوله لن نجد إلاّ إضافات قليلة ومتأخّرة

---

(25) Wilferd Madelung, «The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism», *Der Islam*, 59, I (1982): 32-39, at 33.

(26) George Makdisi, «The Significance of the Schools of Law in Islamic Religious History», *International Journal of Middle East Studies*, (1979): 1-8.

جدّاً. ونفس الشّيء يمكن أن يقال عن مذهب الأوزاعيّ الشخصيّ الذي يبدو أنّه لم يتأثر بمذهب أهل المدينة تأثراً شديداً فحسب، وإنّما كان غير قادر على المدى البعيد على تأسيس هويّته الفقهيّة الخاصّة ولذلك فإنّه عندما تبنّى الأمويّون بالأندلس المذهب المالكيّ مزيحين بذلك مذهب الأوزاعيّ لم يكونوا فقهيّاً قد انحرفوا كثيراً عنه. ومن المعقول أن نقرّ أنّ تفضيل الأمويّين للمالكيّة كان بدافع رغبتهم في الحفاظ على الفقه كما وضعه الشرّاح الأصليّون، أي أهل المدينة وليس كما جاء عند مقلّديهم من أهل الشّام.

وهذه هي العوامل الأربعة الأكثر وضوحاً التي يمكن أن تفسّر فشل مذهب شخصيّ أو نجاحه. فإذا نظرنا إلى كلّ مذهب بمعزل عن غيره من المذاهب، وجدنا أنّ عاملاً أو أكثر من هذه العوامل يمكن أن يفسّر فشله. فهي عوامل يمكن أن تشتغل إذن منفصلة أو مجتمعة. بل يوجد أحياناً جدل بين هذه العوامل حيث يغذّي بعضها بعضاً. وبذلك فإنّ الفشل في المشاركة في التأليف الأكبر أو التحالف مع تيّار كلاميّ منشق يمكن أن يقلّل من قدرة المذهب على استمالة أتباع جدد. وهكذا فتقلّص عدد أتباع المذهب يجعله أقلّ استمالة للسّند السياسيّ لأنّ دوائر السّلطة كانت في حاجة إلى التأثير في أعداد كبيرة من النّاس من أجل تحقيق المشروعيّة السياسيّة المرجوّة، فلا يمكن أن نتصوّر على سبيل المثال أن تحصل الجريريّة على الدّعم السياسيّ خلال تأسيس مذهبها (أي نحو 300هـ/ 910م–350هـ/ 950م) لأنّ النخبة الحاكمة ببغداد (حيث قامت الجريريّة) كانت تعرف جيّداً أنّ مثل هذا الدّعم سيثير حفيظة الحنابلة في هذه المدينة. وبنفس المعنى نجح الحنابلة دون مساندة سياسيّة متحمّسة أو شكليّة إذ اكتفت دوائر السّلطة في بغداد وغيرها من المناطق بالتسامح مع هذا المذهب بل تمّ تعيين بعض أتباعه على كرسيّ القضاء سعيا لاسترضائه. وتبقى الحقيقة رغم ذلك في أنّ كثرة الأتباع كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الحنفيّة أو اشتداد نشاطهم مثل الحنبليّة قد استدعى انتباه السّلطة السياسيّة وعنايتها إذ منها تتلقّى المذاهب الدّعم – سواء كان ذلك عن طيب خاطر أو دونه. ثمّ إنّ العامل الرّابع – أي الافتقار إلى هويّة فقهيّة مستقلّة – لعلّه أن يكون قد تضافر مع أيّ من العوامل الأخرى. وما مذهب الأوزاعيّ إلاّ مثال على

ذلك فافتقاره لطابع يميّزه عن غيره، فضلاً عن سحب الدّعم السياسيّ الحاسم عنه في كلّ من الأندلس (مع دخول المالكيّة) والشّامّ (مع دخول الشافعيّة)، قد ساهما في تلاشيه في النّهاية (رغم أنّ الأوزاعيّة لم تختف من الشّامّ تماماً إلاّ في مرحلة لاحقة).

5 ـ انتشار المذاهب:

لقد لامسنا في كلامنا السّابق النّواحي التي انتشرت فيها بعض المذاهب الشخصيّة. ومن الضروريّ قبل مواصلة كلامنا أن نتطرّق إلى الوسائل التي مكّنت المذاهب من النفاذ إلى بعض المدن أو القرى وهذه الوسائل هي بالأساس ثلاث: أوّلا، بالحصول على مناصب قضائيّة، ثانيا، بإقامة حلقة تدريس أو أكثر من حلقة، و/أو ثالثا، بتشريك العلماء بالمناطق في الجدل الفقهيّ. ولا تقصي هذه الوسائل بعضها البعض الآخر لأنّه يمكن لعالم / قاض أن يكون نشيطاً على هذه الواجهات الثلاث. إلاّ أنّه كثيراً ما عجز القاضي المعيّن من قبل السّلطة المركزيّة عن النفاذ إلى الدّوائر المحليّة للفقهاء الأمر الذي حدث مع عدد من القضاة العراقيين/ الأحناف الذين عيّنوا على القضاء بمصر خلال القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. فتعيين أحد أتباع مذهب شخصيّ على كرسيّ القضاء لمدينة من المدن لم يكن يعني في حدّ ذاته مؤشّراً على تغلغل ذلك المذهب بتلك المدينة. رغم أنّه كثيراً ما مثّل وسيلة من وسائل تحقيق ذلك النفاذ على المدى البعيد. وقد كان نجاح أحد الأتباع في تأسيس حلقة درس وسيلة أنجع لانتشار المذهب ممّا كان يتيح للمذهب فرصاً أفضل للنموّ من خلال ما يمارسه التلاميذ من نشاط في المستقبل. ولا بدّ من التأكيد رغم كلّ ذلك على أنّ تعليم التلاميذ وتعهّدهم لم يكونا النشاطين اللّذين أدّيا في حدّ ذاتهما إلى انتشار مذهب أو نجاحه لأنّ نجاح العمليّة التعليمية أو فشلها إنّما كان يقوم بالأساس على العوامل الأربعة التي كنا تطرّقنا إليها في الفصل السّابق.

ومع وفاة أبي حنيفة سنة (150هـ/ 767م) أضحى مذهبه الشخصيّ مسيطراً على المشهد الفقهيّ بالكوفة بينما خفت نجم خصومه بسرعة مثل مذهب ابن أبي

ليلى. وقد تمتّعت الحنفيّة بدعم العبّاسيّين الكامل خلال أقلّ من عقدين بعد سيطرتهم على العراق وهو الأمر الذي لم يقوّ من سيطرتهم الفقهيّة على هذه المدينة فحسب وإنّما مكّنهم أيضاً من نشر نهجهم الفقهيّ خارج الكوفة. وفي أوائل السّنوات الهجريّة السّتين بعد المائة / أواخر 770م، بلغت الحنفيّة بغداد عاصمة العباسيّين التي بنيت سنة 145هـ/ 762م. فوجدوا هناك حلقات فقهيّة تضمّ بالأساس علماء المدينة- وقد شغل عدد منهم، آنذاك، كرسيّ القضاء فيها. وقد تزامن دخول الأحناف للمدينة مع وصول علماء البصرة إليها أيضاً أولئك الذين يبدو أنّهم أوقدوا المنافسة بين الفرق المتنوّعة وداخلها أيضاً. واستقطبت بغداد، باعتبارها عاصمة الخلافة، ممثلين لكلّ المذاهب، بداية بالمالكيّة والحنفيّة ثمّ خلال النّصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع للميلاد الشافعيّة والحنبليّة وأتباع بعض المذاهب التي سرعان ما تلاشت لاحقاً.

ولكنّ الحنفيّة بدأت تنتشر -وإن ببطء شديد- داخل المدن المجاورة للكوفة قبل أن تنفذ إلى العاصمة الجديدة بزمن طويل. فمنذ حوالي 140هـ/ 757م أو نحو ذلك، وصل الفقه الحنفيّ إلى البصرة عن طريق زفر بن الهذيل (ت158هـ/ 774م) الفقيه والقاضي، وهو أحد أبرز تلاميذ أبي حنيفة الأربعة (أمّا الثلاثة الآخرون فهم أبو يوسف والشيباني والحسن بن زياد).

وأمّا في واسط، وهي مدينة تقع على ضفاف نهر دجلة شرق الكوفة، فقد بلغت الحنفيّة هذه المدينة خلال السّنوات الهجريّة السّبعين بعد المائة / 790م عندما بدأ أتباع هذا المذهب يعيّنون على القضاء بأمر من أبي يوسف قاضي القضاة. ويبدو أنّ كرسيّ القضاء حتى ذلك الوقت كان تحت سيطرة علماء المدينة. إلاّ أنّ الحنفيّة شهدت وهناً خلال النّصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع للميلاد وهو وهن زاد من سرعته تزامن انهيار الخلافة مع خفوت نجم المعتزلة وكان كلاهما يدعّم الحنفيّة ويتلقى السند منها. ففقدت واسط بذلك تبعيّتها للحنفيّة لصالح المالكيّة ثمّ الشافعيّة لاحقاً.

غير أنّ الحنفيّة عجزت حتى عن الحصول على تمثيل شكليّ في الشّامّ بسبب مشاعر النّاس المناهضة في هذه النّواحي للعبّاسيّين، وهي مشاعر أسقطت على

الأحناف الذين تحالفوا مع هذا النّظام. إلاّ أنّ فشل الحنفيّة بالشّام قد يعود أيضاً إلى الحضور القويّ للحلقات الفقهيّة المحليّة وعلى رأسها المذهب الفقهيّ الشخصيّ للأوزاعيّ في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وقد كان هذا المذهب بالإضافة إلى ذلك يعلن ولاءه الفقهيّ لا لفقهاء العراق وإنّما لخصومهم من فقهاء المدينة[27].

لقد اقترن حضور المذهب الحنفيّ بمصر بتعيين إسماعيل بن يسع على القضاء هناك من قبل الخليفة المهديّ، لمدّة وجيزة (164هـ/ 780م-167هـ/ 783م) إلاّ أنّ آراءه الفقهيّة الكوفيّة رفضها المصريّون الذين كانوا في النّهاية سبباً في عزله[28]. ثمّ تمّ تعيين قاضيين عراقيّين آخرين لمدّة وجيزة نسبيّاً وهما: هاشم البكري وقد شغل كرسيّ القضاء مدّة ثمانية عشر شهراً بين 194هـ/ 809م و196هـ/ 811م، وإبراهيم بن الجرّاح بين سنتي 205هـ/ 805م و211هـ/ 826م[29]. ولم يستقرّ القضاة الأحناف على القضاء لمدّة أطول إلاّ بداية من 246هـ/ 860م. وكان بكّار بن قتيبة الذي ولّي القضاء بين سنتي 246هـ/ 860من و270هـ/ 883م، أوّل قاض من الحنفيّة يقضي مدّة طويلة في منصبه. ولم يكن للأحناف سوى تأثير طفيف في هذه الناحية وآخر دونه في شمال إفريقيا امتدّ بعد ذلك إلى حدود صعود الأيوبيّين إلى السّلطة في القرن الهجريّ السّادس/ الثاني عشر للميلاد.

ولم تحقق الحنفيّة نجاحاً في نشر مذهبها يضاهي النّجاح الذي حققته في المناطق الإسلاميّة الشرقيّة. رغم أنّ درجة نجاح المذهب تختلف مرّة أخرى من مدينة إلى أخرى ففي نهاية القرن الثالث للهجرة/ التّاسع للميلاد كان الأحناف ينشطون في أغلب مدن خراسان وفارس وسجستان وبلاد ما وراء النّهر وأدخلت الحنفيّة كغيرها من المذاهب إلى أصفهان على سبيل المثال بواسطة الحسين بن حفص (ت212هـ/ 827م) والحسين أبي جعفر الميداني (ت212هـ/ 827م) وزفر مع

(27) قارن بشاخت (Schacht, *Origins*, 288-289) الذي يملك رؤية مختلفة حول مذهب الأوزاعيّ الفقهيّ.

(28) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 371-373.

(29) نفسه، ص ص 411-417، 427-433.

نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد. وصارت الحنفيّة ببداية القرن التالي مذهباً راسخاً في هذه المدينة. بل يبدو أنّ الأحناف أثروا تأثيراً استثنائياً في مدينة بلخ إلى درجة أنّهم كادوا يستأثرون بمنصب القضاء منذ 143هـ/ 759م ولمدّة طويلة إثر ذلك[30]. واستحوذ الأحناف على سلطة قويّة في هذه المناطق بفضل شعبيّتهم لدى السّامانيين (الذي حكموا خراسان وبلاد ما وراء النهر حوالي 280هـ/ 893م) ولكنّهم لم يحظوا بنفس النّجاح بمنطقة الجبال، الواقعة بين العراق وخراسان، حيث كان لهم دور محدود إلى أن ظهر السلاجقة في القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد فقوّى مذهبهم بأصفهان وغيرها من مناطق الجبال[31].

ولئن كان يغلب على الحنفيّة الانتشار في النّواحي الشرقيّة من بلاد الإسلام، فإنّ المذهب المالكيّ عرف نموّاً في غربها بداية من مصر ثم المغرب والأندلس. وقد بدأ مذهب المدينة المالكيّ يعرف تراجعاً واضحاً بوفاة أبي مصعب الزّهري سنة 242هـ/ 857م. فلم يستقرّ بالمدينة أيّ من العلماء الكبار استقراراً تامّاً أو لمدّة طويلة فيما توقّف نشاطها الفقهيّ عن استمالة جمهور واسع. ويمكن أن يفسّر تقهقر فقه المدينة بانتقال شيوخ العلم إلى مصر التي صارت بنهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد المركز الجديد للمالكيّة. ومن الشواهد التي تؤكّد انتقال مركز المالكيّة، أنّ كلّ التلامذة تقريباً – من بغداد إلى الأندلس – ولا سيّما أولئك الذين برزوا داخل هذا المذهب، قد تلقوا العلم على أيدي كبار شيوخ المالكيّة بمصر.

لقد كانت البصرة منذ البداية تحت تأثير علماء الفقه بالمدينة ويبدو أنّ عدداً من قضاتها كانوا إمّا من المدينة ذاتها وإمّا تلاميذ لفقهاء منها، إلاّ أنّه مع تقهقر المدينة مركزاً أساسيّاً للمالكيّة، أصبح طلاّب العلم في البصرة شأنهم شأن نظرائهم ببغداد والأندلس، يرون في مصر مركز قيادة المذهب المالكيّ. وخلال العقود الثلاثة أو الأربعة الأولى من القرن الثالث للهجرة/ التّاسع للميلاد كان المذهب

---

(30) Madelung, «Early Murji'a», 37-38.

(31) N. Tsafrir, «Beginnings of the Ḥanafi School in Iṣfahān», *Islamic Law and Society*, 5, I (1998): 1-21;

زين الدّين ابن قطلوبغا، **تاج التراجم** (بغداد: مكتبة المثنى، 1962)، ص 61.

المالكيّ بالبصرة تحت زعامة ابن المعذّل (توفي نحو 240هـ/ 854م) الذي تلقى العلم بمصر وليس بالمدينة. ويعود انتشار المذهب المالكيّ ببغداد إلى تلاميذ ابن المعذّل الذين نشطوا في هذه المدينة باعتبارهم فقهاء أو قضاة وكان أبرزهم يعقوب ابن شيبة (ت262هـ/ 875م) وحمّاد بن إسحاق (ت267هـ/ 880م) وشقيقه إسماعيل ابن إسحاق (ت282هـ/ 895م) القاضي الماهر. إلاّ أنّ نجم المذهب المالكيّ قد خفت في عاصمة الدّولة العباسيّة مع منتصف القرن الرّابع للهجرة/ العاشر للميلاد بل كان على قاب قوسين أو أدنى من الزّوال التامّ.

أمّا أهمّ مركزين متبقّيين للمالكية فهما القيروان وشبه الجزيرة الإيبيريّة ولا سيّما الأندلس منها. ولم يحقق المذهب المالكي بالقيروان شأنه شأن المالكيّة ببغداد قوّة ذات بال خلال كامل المرحلة الأولى رغم وجود شخصيّات مرموقة بين أتباعه مثل سحنون. ولعلّ فشل المذهب المالكيّ بالقيروان في الارتقاء إلى مركز القوّة يعود بالأساس إلى الافتقار للسّند السياسيّ. وقد صار ذلك الآن خاصيّة مألوفة يبدو أنّها تفسّر ضعف المذاهب في مناطق كثيرة.

إنّ حضور هذا السّند السياسيّ هو السّبب الدّقيق الذي جعل المالكيّة تسيطر بالأندلس وهو كذلك ما مكّن المالكيّة كما أشرنا إليه سابقاً من استبعاد المذهب الأوزاعيّ من تلك المنطقة نهائيّاً. لكنّ المالكيّة لم تحظ مباشرة بمساندة العائلة الحاكمة إبّان دخولها هذه الرّبوع إذ يبدو أنّ بداية انتشار المذهب قد اقترن باسم زياد بن عبد الرّحمن (توفي نحو: 200هـ/ 815م) وخاصّة باسم أبي عبد الله زياد بن شبطون (ت193هـ/ 803م أو 199هـ/ 814م) اللّذين كانا على ما يذكر أوّل من أتيا بموطّأ مالك إلى هذا البلد. ويبدو أنّ عيسى بن دينار (ت212هـ/ 827م) كان أكثر العلماء حرصاً على استقطاب التلاميذ ونشر المذهب المالكيّ. غير أنّ دعم السّلطة السياسيّة لم يأت إلاّ في مرحلة متأخّرة على يدي يحيى بن يحيى اللّيثي (ت234هـ/ 849م) الذي يبدو أنّه أقنع الأمير عبد الرّحمن الثاني (الذي حكم بين 206هـ/ 822م – 238هـ/ 852م) بتبنّي آراء المذهب باعتباره الفقه الرسميّ للخلافة الأمويّة. وقد أصبحت المالكيّة منذ ذلك الوقت المذهب الفقهيّ للأندلس دون منازع وتواصلت سيطرته إلى أنّ طرد المسلمون من شبه الجزيرة الإيبيريّة سنة 898هـ/ 1492م.

لقد تراجعت قدرة المذهب الشافعيّ كثيراً على استمالة الأتباع خلال القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. ويبدو أنّ الشافعيّ لم يستمل سوى عدد محدود من التلاميذ أثناء إقامته بمصر حيث توفّي بعد أن قضّى مدّة لا تتجاوز الستّة أعوام بها. ثمّ إنّه ليس يوجد ما يدلّ على أنّه كوّن أيّ تلاميذ قبل وصوله إلى هذا البلد. وبذلك، فإنّ نحن استثنينا نشاط حلقة صغيرة من علماء مصر تولّوا نقل آرائه الفقهيّة الفرعيّة (وبلورتها)، فإنّه يصعب أن نتحدّث عن مذهب شافعيّ. فلم يبرز أوّل قاض شافعيّ إلاّ بعد مرور ثلاثة أرباع قرن من الزّمان من وفاة الشافعيّ. فمحمّد بن عثمان أبو زرعة الذي دخل إلى الإسلام بعد أن كان يهوديّاً قد عيّن على القضاء سنة 284هـ/ 897م، وفي نفس الفترة الزمنيّة تقريباً عيّنه ابن طولون على كرسيّ قاضي القضاة بالشّام جامعاً على ما يبدو بين شؤون القضاء بالمنطقتين - ولكن الشافعيّة عجزت عن استبعاد الأوزاعيّة من الشّام وعن منافسة المالكيّة هذا المذهب القويّ بمصر. فقد بقي أغلب أهل الشام على ولائهم للمذهب الأوزاعيّ[32] (على الأقلّ لمدّة نصف قرن آخر من الزّمان). واشتدّت منافسة المذهب المالكيّ في مصر بتسرّب الحنفيّة إليها رغم ما كان يشهده هذا المذهب من ضعف. ثمّ انهار المذهب الشافعيّ مع سيطرة الفاطميّين على مصر سنة 297هـ/ 909م. ولم ينتعش من جديد ولم يحقق شيئاً من القوّة إلاّ مع قدوم الأيوبيّين في القرن السّادس للهجرة/ الثاني عشر ميلاديّاً[33].

ولكن الشافعيّة لم تنتشر بمصر فحسب، ولم يصبح شيوعها خارج هذا البلد أمراً واضحاً إلاّ مع نهاية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، أي نحو نفس الفترة الزمانيّة التي عيّن فيها أبو زرعة على منصبي القضاء. وكان أحمد بن سيّار أحد أوائل الأسماء التي اقترنت بانتشار الشافعيّة بالشرق، وهو شخصيّة خامل ذكرها

(32) إسماعيل بن عمر ابن كثير، **البداية والنهاية**، 14 جزءا (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985-1988)، ج XI، 131؛ السّبكي، **الطبقات**، ج II، ص ص 174، 214.

(33) حول انتشار المذهب الشافعيّ عموما، انظر:

Heinz Halm, *Die Ausbreitung der šāfi' it ischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum*, 8/14. *Jahrhundert* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1974).

«أتى بكتب الشافعيّ إلى مرو» وهي مدينة من مدن خراسان[34] ويبدو أنّ عبدان بن محمد (ت293هـ/ 905م) العالم المروزيّ نسبة إلى مدينة مرو، طالع هذه الكتب وانشغل بها أيّما انشغال. وعندما قوبل طلبه «بنسخ الكتب» برفض ابن سيّار، يبدو أنّه سافر إلى مصر للحصول عليها بوسائل أخرى. ويذكر أنّه درس الفقه الشافعيّ هناك مع المزني (264هـ/ 877م) والرّبيع بن سليمان المراديّ (ت270هـ/ 884م) وهما من أبرز تلاميذ إمام المذهب. ولكنّ عبدان بدلاً من أن يعود إلى مرو بكتب الشافعيّ وهو ما كان ينوي القيام به في الأصل، عاد إليها بمختصر المزنيّ وهو أثر يبيّن استقلال المزني فقهيّاً رغم ما يزعم من كونه مختصراً للمذهب الشافعيّ. وعلى كلّ حال يذكر أنّ عبدان قد استقرّ بالشام والعراق في طريقه إلى مرو، حيث يفترض أنّه نشط في تدريس ما كان تعلمه بمصر. ولمّا كان تاريخ وفاة المزني والمراديّ متقاربا، فلا بدّ أن يكون عبدان وابن سيّار من أوائل أعلام الشافعيّة الذين نشطوا خارج مصر. ويبدو أنّ علماء أقلّ شأناً ممّن درسوا مع المزني والمرادي خلال نفس الفترة أو بعدها بقليل، نشطوا أيضاً في بلاد فارس. ومن بين هؤلاء العلماء يمكن أن نذكر إسحاق بن موسى (توفي نحو 290هـ/ 902م) ويعقوب بن إسحاق النيسابوري (ت313هـ/ 925م أو 316هـ/ 928م) اللّذين حملا مذهب الشافعيّ إلى استرباد واسفرائين على التوالي.

ولكن انتشار الشافعيّة شرق مصر لم يتحقق أساساً على أيدي مثل هؤلاء العلماء وإنّما تحقّق من خلال تسرّب المذهب إلى بغداد. وقد تكفّل أبو القاسم الأنماطي (ت288هـ/ 900م) الفقيه الماهر وأحد تلاميذ المزنيّ ذاته وكذلك المرادي، بإدخال مصنّفات الشافعيّ وخاصّة كتب المزني إلى العاصمة. وتولّى الأنماطيّ تدريس شخصيّات بارزة مثل أبي سعيد الأصطخري (ت328هـ/ 939م) وأبي علي بن خيران (ت320هـ/ 932م) ومنصور التميميّ (توفي قبل 320هـ/ 932م)

(34) حول انتشار الشافعيّة كما بيّناه هنا وفي الفقرة الموالية، انظر السّبكي، الطّبقات، ج II، ص ص 50، 52، 78-79، 321-322؛ ابن قاضي شهبة، الطّبقات، ج I، ص ص 48، 71، شمس الدّين الذهبيّ، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر تدمري، 52 جزءا (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987-2000) ج XXII، ص 107.

وابن سريج نفسه الذي نصّب نفسه شيخ الشافعيّة بالعراق واستقطب عدداً كبيراً من التلاميذ. وقام هؤلاء التلاميذ بدورهم بنشر الشافعيّة (باعتبارها على وجه العموم توافقاً وتصالحاً بين آراء الشافعيّ والمزنيّ) داخل العراق وشرقه أيضاً. ونذكر من بين هؤلاء على سبيل الذكر لا الحصر، ابن حيكويه (ت318هـ/ 930م) وأبا بكر الصّيرفي (ت330هـ/ 942م) وابن القاصّ الطبري (ت336هـ/ 947م) والقفال الشاشي (ت336هـ/ 947م) وإبراهيم المروزيّ (ت340هـ/ 951م).

ولقد شهدت هذه المذاهب الثلاثة حضوراً محدوداً في العديد من النّواحي الأخرى من بلاد الإسلام. فالشافعيّة على سبيل المثال ظهرت لمدّة وجيزة في الأندلس وكذلك الشأن بالنسبة إلى المذهب الظاهريّ الذي سرعان ما انقرض. كما ظهرت الحنفيّة بالقيروان دون أن تحقّق نجاحاً يذكر. ومع نهاية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد نشطت بعض الحلقات الحنبليّة (ذات المنزع الكلاميّ عموما) في عاصمة الخلافة بغداد ولكن المذهب ككيان فقهيّ لم يسجّل حضوراً ذا دلالة في تلك المدينة أو غيرها من المناطق إلاّ في مرحلة جدّ متأخرة لعلّها أن تكون مع النّصف الثاني من القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر ميلاديّاً.

الباب الثامن

الفقه والسّياسة:
الخلفاء والقضاة والفقهاء

شهد الإسلام، بين وفاة النبيّ ﷺ والرّبع الأوّل من القرن الأوّل للهجرة (نحو 632-740م)، تطوّراً كبيراً في علاقة الجهاز السّياسي بالفقه. فحتى السّنوات الثمانين للهجرة/ 700م، كان أهمّ من مثل سلطة القضاء هم أوائل القضاة الذين لم يكونوا في معظمهم موظّفين لدى السّلطة أو إداريّين من ذوي الرّتب البسيطة فحسب بل كانوا أيضاً من عامّة النّاس فلم يكن لهم تكوين فقهيّ معيّن رغم خبرتهم في التحكيم. وكثيراً ما جمع هؤلاء القضاة، كما رأينا في الباب الثاني، بين كرسي القضاء وجباية الضّرائب أو الأمانة على بيت المال في النّواحي أو قيادة الشّرط أو القصّ. وقد نهضوا في هذه المناصب بدور مساعدي الولاة، إن لم يجمعوا في حالات نادرة بين الولاية والقضاء في نفس الوقت. ولقد مثل هؤلاء القضاة في ظلّ الغياب شبه الكليّ لفئة مستقلّة من المختصّين في الفقه في ذلك الوقت، مجمل ما يمكن أن يسمّى اختصاص التّشريع وبذلك فقد كانوا جزءاً لا يتجزّأ من جهاز الحكم. وهكذا لا يمكن الفصل بوضوح خلال هذه المرحلة بين السّلطة[1] والفقه، لأنّ نفس الأطراف كانوا يجمعون بين الوظيفتين.

---

(1) هنا، سأتفادى استعمال مصطلح «الدّولة» للإحالة على الخلافة كمؤسّسة للحكم، لأنّ المصطلح يستدعي دلالات حديثة تقترن بمفهوم الدّولة-القوميّة التي تختلف اختلافا جوهريًا عن سابقاتها.

وإذا تعذّر الفصل شكليّاً بين منصب القضاة الأوائل ومنصب السّلطة السياسيّة، فإنّ السّلطة لم تكن دائماً لتتمتّع بحقّ سنّ ما يجب اعتماده من أحكام. فقد كان القضاة الأوائل، كما بيّناه في الباب الثاني، يقضون في المسائل بالاعتماد على آرائهم التي كانت تقوم بدورها إمّا على السّنة الماضية (الأعمال النموذجيّة السّابقة بما فيها أعمال النبيّ ﷺ والخلفاء) وإمّا على الحكمة. كما لجؤوا إلى القرآن شيئاً فشيئاً. ولم تكن الخلافة بأيّ حال من الأحوال مصدراً متميّزاً أو شاملاً للتّشريع. فلم تعرف مراسيم صادرة عن الخلفاء تضبط الشرع، ولا دساتير ولا أحكام شرعيّة من أيّ نوع بالتأكيد. وحتى إذا لم تظهر في هذه الفترة فئة من المختصّين في الفقه، فلا أحد من الخلفاء أو وزرائهم أو ولاتهم على النّواحي بذل أيّ جهد في السّيطرة على ميدان الفقه أو توظيفه. ولم يكن دور الخليفة في مستوى الفقه يبرز إلاّ من خلال تدخّلات ظرفيّة للتشريع متى دعي إلى ذلك أو برزت حاجة لتدخله. وهكذا كان دور الخليفة في التشريع محدوداً حتى إنّه لم يرق إلى دور الخلفاء باعتبارهم نماذج سنيّة يقتدى بها. وفي هذا المستوى كان بعض الخلفاء، وليسوا جميعاً على كلّ حال، يعتبرون لدى القضاة الأوائل والمتأخّرين مثالاً جيّداً يحتذى به، إلاّ أنّ ذلك لم يكن وليد مراسيم ملكيّة أو سياسة تقوم على الاستبداد بالرّأي. إذ لم يكن الاستحضار الظرفيّ لسنّة الخليفة أو تطبيقها سوى عمل شخصيّ محض واختيار حرّ لأحد القضاة أو العلماء. بل كان من النّادر أن يأمر الخليفة قاضياً بإصدار حكم معيّن. وبذلك كان القضاة الأوائل بالأساس موظّفين لدى السّلطة حيث قلّما خاضوا في النّشاط الفقهيّ بالمعنى الدقيق للكلمة ولكنّهم كثيراً ما كانوا يقضون حسب فهمهم لطرق حلّ النّزاعات وتقودهم في ذلك سلطة الأعراف الاجتماعيّة والقيم القرآنيّة والسّنن الماضية.

وكان الخلفاء يعتبرون أنفسهم أيضاً خاضعين لسلطة هذه السّنن وللقيم الدينيّة التي سيطرت آنذاك. فلقد كانوا حقّاً خلفاء الله والرّسول على الأرض، غير أنّهم كانوا يتميّزون عن غيرهم من زعماء الكون بكونهم يعملون داخل حدود إجماع على هيكل مميّز وملزم اجتماعيّاً وسياسيّاً إلى حدّ كبير. ولم يكن الخلفاء يعتبرون أنفسهم شأنهم، شأن أسلافهم الأوائل من زعماء القبائل العربيّة وحتى محمداً ﷺ

نفسه، جزءاً من مجتمعاتهم فحسب وإنّما أيضاً وبالأساس جزءاً من الأعراف الاجتماعيّة والسياسيّة التي توارثوها عبر الأجيال ولم يكن بوسعهم الانفصال عنها حتى ولو رغبوا في ذلك. وهكذا كان استقلال أوائل القضاة النسبيّ يعود إلى كون القيم الاجتماعيّة والعرفيّة والدينيّة الناشئة، تسيطر على كلّ شيء ولم تكن هذه القيم لتخفي على الخليفة وقضاته بل كانت مفروضة عليهم جميعاً. فإذا صادف أن استشار القضاة الخلفاء حول مسائل مستعصية، فإنّ الخلفاء كانوا بدورهم يستشيرون القضاة. إنّ معرفة الشرع -أو السّلطة الفقهيّة- باعتبارها طريقاً ذات اتّجاهين في المرحلة المبكّرة، إنّما هو شاهد واضح وبليغ على أنّ الخليفة في الإسلام لم يكن قطّ مصدراً مستقلاً للتشريع أو حتى مصدراً متميّزاً أصلاً. وإنّما كان دوره التشريعيّ محدوداً وجزئيّاً وعالقاً عموماً بجملة النماذج السّابقة التي سمّاها المسلمون بالسّنن - وإن كان ينتقي منها انتقاء - (إلاّ أنّ هذه السّنن لم تكن تعني السنّة بالمعنى الذي ستعرفه لاحقاً إذ ستصبح حكراً على الرّسول ﷺ وحده).

لقد مثل بروز فئة من المختصّين في الفقه بعد السّنوات الهجريّة الثمانين/ 700م مرحلة جديدة في تاريخ الإسلام وهي مرحلة تميّزت بانتشار دافع دينيّ جديد في المجتمعات الإسلاميّة رافقه تزهّد دينيّ أصبح سمة النخبة الدّينيّة المتعلّمة عموماً وسمة الفقهاء والمتصوّفة لاحقاً على وجه الخصوص. ولا يمكن أن نبالغ في التأكيد على أهميّة هذا الورع في الثقافة الإسلاميّة سواء في هذه المرحلة المبكّرة أو في القرون الموالية. أمّا ما يستحقّ الذكر هنا فهو تلك القوّة المتزايدة للورع حيث ساهمت مساهمة هامّة في التطوّرات اللاّحقة إلاّ أنّ التزهّد الدينيّ في هذه المرحلة المبكّرة قد أخذ أشكالاً عديدة تتراوح بين الزّهد في الأكل وتجنّب حياة البذخ والترف (التي عرف بها جزئيّاً بعض الخلفاء في أواسط العصر الأمويّ وأواخره مع بعض الاستثناءات). وعلى العموم فقد كان هذا الزّهد يدعو إلى العدل والمساواة أمام الله -وهو شعار الإسلام ذاته.

لقد أمسى من الواضح، مع نهاية القرن الأوّل وبداية الثاني، وجود قطيعة بين النّخبة الحاكمة والفئة الدينيّة -الفقهيّة الصّاعدة- وقد اتّضحت هذه القطيعة من خلال تطوّرين متزامنين، أمّا الأوّل فهو انتشار أخلاق الدّين الجديد بين صفوف

المختصّين في الفقه الذين تزايد إلحاحهم على فضل السّلوك البشريّ المثاليّ القائم على الورع. ويكاد يكون من المستحيل فعلاً أن نفرّق بين هذا الخلق والفئة الاجتماعيّة التي يمثلها علماء الفقه، فتركيبة هؤلاء العلماء كانت تتحدّد بصفة كليّة من خلال خلق الورع والتقوى والاعتدال في الزّهد ومعرفة الشّرع والدّين. أمّا التطوّر الثاني فتمثل في تزايد قوّة النّخبة الحاكمة وتنظيم السّلطة من خلال مؤسّسات وبدأت هذه النّخبة في التخلّي عن أشكال تحقيق العدالة لدى زعماء القبائل تلك التي عرفها الخلفاء الأوائل وتقيّدوا بها. فإذا كان عمر بن الخطّاب على سبيل المثال يعيش الحياة التي كان الكثير من العرب المنتمين إلى نفس فئته الاجتماعيّة يعيشونها، وكان أيضاً يختلط بسائر المؤمنين كواحد منهم، فإنّ خلفاء بني أميّة كانوا يعيشون في قصور ويستبدّون بالسّلطة وينعزلون بأنفسهم تدريجيّاً وبصورة متزايدة عن الرعيّة التي كانوا يحكمونها. أضف إلى ذلك الدّسائس والمكائد في علاقات الحاشية فضلاً عن سياسة الواقع حسب مقتضياته لتسيير شؤون الامبراطوريّة.

إنّ الدّافع الدينيّ الذي تغلغل مع القيم الأخلاقيّة والمثاليّة والذي استلهم وأثري بفعل انتشار القصص الدّينيّة للقصّاص والإخباريّين والمحدّثين، بدأ يساوي بين السّلطة والنّفوذ السياسيّين والرّذيلة بل يعتبر سلوك السّاسة منغمساً في الفساد بقدر ما كان الدّافع الدينيّ للأتقياء يحثهم على الفضيلة. ويعود هذا الموقف في الأصل إلى نهاية القرن الأوّل تقريباً وانعكس من خلال الرّوايات الكثيرة وتفاصيل التراجم المتعلّقة بتعيين القضاة. وبداية من هذه الفترة بل حتى ألف سنة من الزّمان بعد ذلك تقريبا، أصبح موضوع تعيين القضاة باعتباره شدّة بل رزيّة تحلّ بمن وقع تعيينهم، جزئيّة تسيطر على كتب التراجم. إذ يروي أنّ عدداً من الفقهاء قد بكوا - أحياناً - مع أفراد عائلاتهم عند سماعهم خبر تعيينهم على القضاء، والبعض الآخر تواروا عن الأنظار أو فضّلوا الجلد والتعذيب على قبول المنصب. وإذا فضّل أبو قلّابة الجرمي (ت104هـ/ 722م أو 105هـ/ 723م) الفرار من البصرة عند تعيينه على القضاء، فإنّ أبا حنيفة تعرّض للسجن والجلد لإصراره على رفض كرسيّ القضاء. وقد لجأ البعض الآخر إلى حجج بارعة للتخلّص من الورطة. ويذكر أنّ الفقيه علي ابن عبد الله المزنّي ادّعى سنة 106هـ/ 724م الجهل بالشّرع عندما طلب الوالي

تفسيراً لرفضه المنصب الذي عيّن له. وعندما أدرك أنّ تفسيره لم ينطل على الوالي واصل قائلاً إن كنت صادقاً فما يسعك أن تستقضي رجلاً لا يصلح للقضاء، وإن كنت كاذباً فما يسعك أن تستقضي رجلاً كاذباً[2].

لقد كانت الرّيبة من السّلطة السياسيّة ومن اقترن بها رائجة حتى أنّ المحدّثين - وربّما القصّاص من بينهم - نجحوا في إيجاد عدد من الأحاديث النبويّة التي تدين القضاة والحكّام على حدّ سواء منزّلين إيّاهم منازل تقابل تماماً أخلاقيّاً وأُخرويّاً مع منزلة أهل العلم والورع من الفقهاء. ويذكر حديث من الأحاديث النبويّة أنّ القضاة يوم القيامة يحشرون مع السّلاطين في جهنّم في حين يتبع الفقهاء الأتقياء الأنبياء في الجنّة. ويذكر حديث آخر أقلّ حدّة أهوال الآخرة حيث يكون قاضيان في النار وقاض في الجنة، وفي الأثر الآخر من ولي القضاء فقد ذبح «بغير سكّين»[3].

لكن هذه الرّيبة الشّديدة من الاقتران بالسّاسة لم تكن تعني أنّ الفقهاء رفضوا كرسيّ القضاء في أغلب الأحيان أو أنّهم لم يرغبوا فيه. فكثيراً ما قبلوا التّعيين الذي لا شكّ أنّ الكثير من الفقهاء الشبّان اعتبروه إنجازاً في تجربتهم العمليّة. ثمّ إنّ الفئة الحاكمة لم تكن قادرة على التخلّي عن الفقهاء لأنّه أصبح من الواضح أنّ السّلطة الفقهيّة بقدر ما تأسّست معرفياً، فإنّها انفصلت انفصالاً كبيراً عن السّلطة السياسيّة. ولقد أصبح الدّين والمعرفة الفقهيّة في ذلك الوقت من حيث المبدأ ميدان الفقيه باعتباره عالماً مستقلاً دون سواه. لقد كانت هذه السّمة المعرفيّة بالأساس هي سبب حاجة الفئة الحاكمة للفقهاء وذلك لتلبية الاحتياجات التشريعيّة للدّولة رغم ما

---

(2) شمس الدّين الذهبيّ، **سير أعلام النّبلاء**، تحقيق، ب، معروف و.م.ح. سرحان، 23 جزءا، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1986)، ج IV، ص 534؛ وكيع، **أخبار القضاة**، ج I، ص 26؛ ج III، ص ص 25، 37، 130، 143، 146، 147، 153، 177، 184، وفي غيرها من الأماكن؛ محمّد بن سعد، **الطّبقات الكبرى**، 8 أجزاء (بيروت: دار بيروت للطّباعة والنّشر، 1985)، ج VII، ص 183؛ Zaman, *Religion and Politics*, 78 وما بعدها. وانظر أيضا، ابن خلّكان، **وفيات**، ج II، ص 18؛ ج III، ص ص 201، 202.

(3) الشيخ النظام، **الفتاوى الهندية**، 6 أجزاء (أعيد طبعه، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1400هـ/1980م)، ج III، ص 310؛ وابن خلّكان، **وفيات**، ج II، ص 18.

كان يسود هذه الفئة من مخاوف من أنّ ولاء الفقهاء لم يكن لفائدة السّلطة وإنّما كان لفقههم ومتطلّباته وكثيراً ما كان ذلك يتعارض مع آراء الفئة الحاكمة. إلاّ أنّ الحقيقة الباقية تكمن في أنّ كلّ طرف كان في حاجة إلى الآخر وبذلك تعلّم كلّ منهما كيف يتعاون مع الآخر وهو ما قاموا به فعلاً.

لقد اعتمد القضاة على حماية الخلافة والسّلطة ودعمهما، إذ كانت السّلطة السياسيّة مصدر رفاه القضاة الأوحد والأهمّ. فكثيراً ما كانت تجري عليهم رواتب هامّة عند تولّيهم القضاء. ولكنّهم كانوا يحصلون أيضاً على عطايا سخيّة باعتبارهم علماء مستقلّين وقد كان معدّل راتب القاضي مع نهاية العصر الأموي لا يقلّ عن 150 درهماً بينما لم يكن دخل الخائط الموسر مثلاً يصل إلى 100 درهم[4]. وإثر ذلك بفترة زمنيّة قصيرة، ومع صعود العباسيّين إلى الحكم شهدت رواتب القضاة ارتفاعاً متواصلاً فالقاضي المصري خلال السّنوات 130هـ/ 750م كان يجري عليه 30 ديناراً في الشّهر وهو ما يساوي تقريباً 300 درهم[5]. وتؤكّد المصادر أنّ يحيى ابن سعيد عندما ولاّه الخليفة المنصور (حكم بين 136هـ/ 754م - 158هـ/ 775م) قضاء بغداد، ارتفعت منزلته الاجتماعيّة والماديّة ارتفاعاً عظيماً[6]. وصار راتب القاضي مع نهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد يسيل اللّعاب. ففي سنة 198هـ/ 813م مثلا، كان الفضل بن غانم قاضي مصر يجرى عليه 168 ديناراً في الشّهر وبعد ذلك بسنوات قليلة أصبح ابن المنذر يتقاضى 4000 درهم وحصل في بداية ولايته على القضاء منحة بألف دينار[7]. ولم يكن القضاة هم الّذين استفادوا من مساعدات السّلطة فقط، فشيوخ العلم لم يكونوا هم أيضاً أقلّ تبعيّة لمنح السّلطة الماليّة وكان الأمر كذلك لسبب وجيه كما سنرى. وليست القصّة التي تروي الكيفيّة التي كان الوزير العبّاسي يحيى البرمكي يغدق بها ألف درهم كلّ شهر على

---

(4) قارن مثلا بين، الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 421، ووكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 233.

(5) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 235.

(6) نفسه، ج III، ص 242.

(7) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 421، 435.

الفقيه المرموق سفيان الثوريّ (ت161هـ/ 777م) بحكاية شاذة[8] فهي تمثل حقاً المنافع الماديّة التي كان شيوخ الفقه يحصلون عليها من دوائر السّلطة.

ومن جهة أخرى فقد كانت السلطة في أمسّ الحاجة إلى المشروعيّة التي وجدتها في دوائر الفقهاء. فقد توسّل الحكّام بالفقهاء لبلوغ العامّة التي برز منها أهل الشّرع وصاروا يمثلونها. وكان من أبرز ملامح النّظام السّياسي الإسلاميّ لما قبل العصر الحديث (وربّما أيضاً أنظمة الحكم بأوروبا وممالك الشّرق الأقصى)، أنّه يفتقر للسّيطرة على البنى التحتيّة للشّعوب المحكومة. وقد برز الفقهاء والقضاة قادة للرعيّة يساهمون في تسيير شؤونها اليوميّة بحكم طبيعة عملهم رغم أنّهم لم يكونوا سوى جزء من عامّة النّاس. ولم يكن القضاة كما رأينا في الباب الرّابع يكتفون بالقضاء في المحاكم بل كانوا رعاة للمحرومين وحماة لهم وأمناء على أموال الصّدقات وجابين للضّرائب وعرفاء على الأعمال العموميّة. إذ كانوا يقضون في النّزاعات داخل مجلس القضاء وخارجه واضعين أنفسهم شفعاء بين الرّاعي والرعيّة. فلقد كان الفقهاء والقضاة يشعرون حتى خارج مجلس القضاء بالمسؤوليّة نحو الإنسان البسيط بل كثيراً ما بادروا باتخاذ بعض الإجراءات لفائدته دون أن يشتكي أصلاً. فإبّان سماع الفقيه الشّهير أبي حنيفة لخبر حبس رجل ظلما، على سبيل المثال، أسرع إلى السّلطة طالباً منها إطلاق سراحه فاستجابت لذلك[9]. وعلى النّحو نفسه، لجأ شيوخ أهل مصر إلى القاضي ابن المنكدر عندما بلغهم أنّ الخليفة ولّى أبا إسحاق بن الرّشيد عليهم وكانوا لا يرغبون فيه، وطلبوا منه أن يكتب إلى الخليفة بأنّهم لا يرضونه والياً عليهم وممّا يحمل دلالة أنّ ابن المنكدر قد دفع الثمن باهضاً إثر ذلك بقليل حيث عيّن الخليفة ابن الرّشيد واليا على مصر رغم معارضة أهل مصر، فما كان من الوالي إلاّ أن عزل ابن المنكدر عن كرسيّ القضاء انتقاماً منه[10].

---

(8) ابن خلّكان، **وفيات**، ج III، ص 315.

(9) نفسه، ج III، ص ص 203-204.

(10) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 440.

وهكذا كثيراً ما وقعت دعوة علماء الدّين عموماً، والفقهاء خصوصاً إلى التّعبير عن إرادة أولئك الذين لا ينتمون إلى صفوة الناس وتطلّعاتهم. ولم يكن العلماء والفقهاء يتوسّطون لعموم الناس لدى أصحاب النفوذ فحسب وإنّما مثلوا أيضاً نماذج من الورع والاستقامة والخلق القويم في عيون الرعيّة. وقد خوّلت لهم وظيفتهم ذاتها باعتبارهم حماة للدّين وخبراء في أحكام الشّريعة ونماذج من نمط الحياة الفاضلة للمسلمين أن يكونوا أقرب النّاس إلى تمثيل الرعيّة من ناحية وأن يكونوا حقّاً من ناحية أخرى «ورثة النبيّ ﷺ» كما شهد على ذلك الحديث النبويّ[11]. فعندما زار الخليفة هارون الرّشيد (وقد حكم بين 170هـ/ 786م-193هـ/ 809م) الرّقة، تزامن ذلك مع دخول عبد الله بن المبارك للمدينة وكان آنذاك أحد أبرز علماء الفقه الإسلاميّ وأشهرهم[12]. يذكر أنّ الحشود التي استقبلت هذا الفقيه كانت أكبر بكثير من تلك التي استقبلت الخليفة وهذا المشهد دفع أمّ ولد أمير المؤمنين[13] التي أشرفت على ما حدث إلى القول «هذا والله الملك، لا ملك هارون الذي لا يجمع النّاس إلاّ بشرط وأعوان»[14].

وسواء أكانت هذه النّادرة صحيحة أم لا، فإنّها تقوم شاهداً موضّحاً وممثلاً لمحلّ المشروعيّة والسّلطة الدينيّة والأخلاقيّة في ذلك العصر. فالرّجل التقيّ العالم قد يلقى الإطراء الشّديد بعلمه وتقواه أمّا الخليفة فلا يحصل على ذلك إلاّ بالعسف. ولقد أدرك خلفاء بني أميّة المتأخّرون وخلفاء بني العبّاس الأوائل، بعد أن ألفوا ما دأب عليه الخلفاء الأوائل مثل أبي بكر وعمر بن الخطّاب وعمر بن عبد العزيز، أنّ حدّ السّيف لا يمكن أن يحقّق المشروعيّة التي كانوا يلهثون وراءها. فإضفاء المشروعيّة إنّما يستمدّ من الدّين والعلم والزّهد والخلق القويم

---

(11) أبو عمر يوسف ابن عبد البرّ، **جامع بيان العلم وفضله**، جزءان (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت)، ج I، ص 34.

(12) الشّيرازي، **الطّبقات**، ص 94.

(13) كانت هذه الجارية أمّ ولد الخليفة، أي الجارية التي أنجبت ابنا له، وكانت أمّ الولد تتمتع شرعيّا واجتماعيّا بمنزلة خاصّة تفوق منزلة غيرها من الرّقيق وتتجاوزها. وكان لهن في بلاط الخلفاء أحيانا سلطة تضاهي سلطة أقارب الخليفة ومستشاريه.

(14) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ج II، ص 16.

وباختصار تستمدّ المشروعيّة من أشخاص أولئك الرّجال الذين يملكون علماً واسعاً بسيرة الرّسول ﷺ والسّلف الصّالح والذّين اقتدوا بهم في حياتهم.

وسرعان ما أدرك الخلفاء أنّه بقدر ما كان العلماء الأتقياء في حاجة إلى دعمهم المادّي فإنّهم كانوا بدورهم يحتاجون إلى مساعدة العلماء على أساس أنّهم الوسيلة الوحيدة القادرة على إضفاء المشروعيّة على الحكم في أعين النّاس. فنموّ الشعور الدّيني لدى عامّة النّاس وحماسة علماء الدين لم يتركا للخلفاء من خيار سوى اتّباع نفس الطّريق وهي تأييد شريعة دينيّة تقوم سلطتها على قدرة الإنسان على ممارسة التّأويل. وكان الفقهاء هم الذين يتقنون ذلك كما كانوا بعلمهم يقيّدون سلطة الحكّام المطلقة سواء كانوا من الخلفاء أو الولاّة على النواحي أو من ينوبهم. فعندما اقترح الكاتب الفارسيّ ابن المقفع (توفّي حوالي 139هـ/ 756م) على الخليفة العبّاسي أن يكون الخليفة السّلطة الفقهيّة العليا التي تسنّ الأحكام وتلزم القضاة بها، فإنّ اقتراحه لقي رفضاً تامّاً[15]. وإذا كان اقتراح ابن المقفع يعرّض بإمكانيّة استحواذ الخليفة على السّلطة الفقهيّة، فإنّ عدم تحقيق أيّ شيء من ذلك في الواقع يقوم دليلاً قاطعاً على أنّ سيطرة الفقهاء على الفقه استمرّت كما كانت من قبل، فالمختصّون في الفقه إلى جانب الحركة الدّينية الشعبيّة التي ظهرت مع السّنوات 130 للهجرة/ 750م، كلّ هذا كان أقوى وأشدّ من أن يتمّ طمسها أو حتى تعويضها من قبل أيّ سلطة سياسيّة فقد أقامت هذه الحركة ومن يمثلها الفاصل بين النّفوذ السياسيّ والسّلطة الدينيّة.

وتؤكّد الرّسائل والكتب الموجّهة لنصح الخلفاء سيطرة الشرع ممثلاً في الفقهاء وسلطتهم الاجتماعيّة والتأويليّة. إذ لم يعد بإمكان أيّ شخص أن يقترح على الخليفة الاستحواذ على السّلطة الفقهيّة. ففي رسالة العنبري (ت168هـ/ 785م) إلى الخليفة المهديّ وفي كتاب أبي يوسف (182هـ/ 798م) إلى هارون الرّشيد،

---

(15) يمكن أن تجد تحليلا جيّدا لهذا الاقتراح في: Zaman, *Religion and Politics*, 82-85. وانظر أيضا:

S.D. Goitein, «A Turning Point in the History of the Islamic State», *Islamic Culture*, 23 (1949): 120-135.

يبدو خضوع الخليفة إلى الشّرع والسنّة نتيجة لا مفرّ منها[16]. فالخليفة وكلّ من كان تحت إمرته إنّما يخضعون جميعاً لشريعة الله كغيرهم من النّاس دون أيّ استثناء.

لكنّ العنبري وأبا يوسف لم يعتبرا نفسيهما خصمين للخليفتين. فكانت كتاباتهما تكشف بوضوح العون الذي كان الفقهاء مستعدّين لتقديمه للحكّام، لأنّ كليهما كانا يعوّلان على دعم الخليفتين ماديّاً رغم انتماء كليهما إلى أصول تعرف بوفائها للشّرع والأخلاق الدينيّة. وبتضافر هذا التعاون مع كون الحكّام يعتبرون، منذ زمن غير بعيد، من صفوف الفقهاء، أمكن للعنبري أو أبي يوسف جعل الخلفاء أنداداً للفقهاء والقضاة. فكتاباتهما تدعو الخليفتين إلى أن يرشدا قضاتهما في حلّ المسائل المستعصية. وهو أمر لا يحدّد الدّور الذي أراد الفقهاء إسناده إلى الخلفاء كقادة دينيين فحسب، وإنّما يبرز أيضاً حاجة هؤلاء الخلفاء إلى الظّهور بمظهر الحكّام الشرعيّين الذين يسهرون على حماية شريعة الله العليا. وهكذا يتّضح أنّ الخليفة لم يتمتع قطّ في مجال الفقه بسلطة أعلى من سلطة الفقهاء ولم يفكّر في أن يكون كذلك، سواء أكانت السّلطة الفقهيّة بيد القضاة الذين عينهم بنفسه أو بيد علماء فقه مستقلّين وهذا يتناسب مع ما يذكره محمد قاسم زمان:

«إنّ مساهمة الخليفة في فضّ المسائل الفقهيّة تمنحه سلطة دينيّة شبيهة بسلطة علماء [الفقه] وهي ليست سلطة أقلّ أو أكثر شأنًا وليست كذلك سلطة معارضة لسلطتهم، فالخليفة يعمل بالاشتراك مع العلماء حتى وإن كان يتصرّف باعتباره عالماً. فما يتبيّن هنا... ليس صراعاً من أجل السّلطة الدّينيّة بين الخلفاء والعلماء المتعاديين، وإنّما هو سعي من الخلفاء العباسيّين إلى زعم امتلاكهم لنفس الكفاءة التي عُرف بها العلماء. ولم يكن المقصود من هذا السّعي تحدّي العلماء وإنّما كان يعني اعترافاً بسلطتهم الدينيّة وتعبيراً عن رغبة الخلفاء في النّهوض بدور القادة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا السّعي يرمز إلى تأكيد ضرب من الالتزام العامّ بمصادر السّلطة الجوهريّة التي قامت عليها معارف العلماء والتي اعتمدت عليها [العقيدة] «السنيّة» في نشأتها شيئاً فشيئاً»[17].

(16) Zaman, *Religion and Politics*, 85-100.

(17) نفسه، ص 105.

إلاّ أنّ العنبري وأبا يوسف كانا يعرفان جيّداً مثل كلّ كبار الفقهاء والخلفاء أنفسهم، أنّ خلفاء عصرهم لم تتوفّر لهم المعرفة الفقهيّة الضروريّة للخوض في المسائل الفقهيّة المعقّدة. ومن ثمّة تمّ نصحهم بأن يحيطوا أنفسهم بفقهاء مقتدرين يساعدونهم في تناول مثل هذه المسائل الفقهيّة العسيرة - وكان ذلك أمراً معمولاً به - ثمّ إنّ هذا النّصح كان طريقاً إلى إضفاء المشروعيّة على الخلافة وكثيراً ما كان الخلفاء يعملون بهذه النّصيحة. وهكذا، فإذا استطاع الخلفاء الأوائل تحقيق المشروعيّة لأنفسهم بفضل علمهم بالشرع، فإنّه صار من الضروريّ لاحقاً دعم منصب الخلافة بفقهاء لتغطية جهل الخليفة النسبيّ وهو ما يعني بعبارة أخرى أنّ الفقهاء مثلوا المشروعيّة التي كان الخلفاء في حاجة ماسّة إليها.

وتتواتر في مصادرنا إحالات غزيرة على جلوس الخلفاء صحبة فقهاء مرموقين حيث لم يكتف الخلفاء بمناقشة مسائل الدّين والفقه والأدب مع هؤلاء الفقهاء وإنّما أنصتوا إلى جدالهم وخصوماتهم المذهبيّة[18]. فكلّ خلفاء القرون الثاني والثالث والرّابع للهجرة تقريبا، عرفوا بمصاحبتهم للفقهاء بداية من أبي جعفر المنصور وهارون الرّشيد وصولاً إلى المأمون والمعتزّ (الذي حكم بين 252هـ/ 866م - 255هـ/ 868م) والخليفة الفاطميّ المعزّ (الذي حكم بين 341هـ/ 953م - 365هـ/ 975م)[19]. وكذلك فعل الولاة في النّواحي. ويتحدّث الكندي كاتب التراجم والمؤرّخ الذي ألّف كتبه بين سنتي 320هـ/ 932م و350هـ/ 960م عمّا تعوّد عليه ولاة مصر من عقد مجالس للفقهاء، ويبدو أنّ هذه العادة تواصلت دون انقطاع بين منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وعصر الكندي[20].

(18) وقد أصبح ذلك لاحقا ميدان تخصّص في حدّ ذاته مولّدا سيلا من الكتابات والنظريّات، انظر:

Wael Hallaq, «A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic», *The Muslim World,* 77, 2-3, (1987): 189-227.

(19) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 158، 174، 247، 265 وفي غيرها من الأماكن، ابن خلّكان، **وفيات**، ج II، ص ص 321، 322؛ ج III، 204، 206، 247، 258، 389.

(20) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 388.

لقد مكّنت الامتيازات التي حظي بها الفقهاء وما وجدوه من تبجيل من تسهيل نفاذهم إلى البلاط وإلى حلقات النخبة الحاكمة[21]، كما أنّها جعلت منهم عناصر مؤثرة تأثيراً بالغاً في سياسة السّلطة التي كان لها وقعها على المسائل الفقهيّة ثمّ إنّ الفقهاء ربّما أثروا أيضاً في مسائل أخرى متعلّقة بالدّولة. فتقريباً كلّ التعيينات القضائيّة الهامّة منذ أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، كانت تتمّ بالاستناد إلى تزكية قاضي القضاة لهؤلاء لدى البلاط أو لدى مجلس الفقهاء الذي يعقده الخليفة أو لديها جميعاً. وكان ولاة النّواحي ينتصحون بنصائح الفقهاء في بحثهم عن قضاة أكفاء. فحتى ابن إدريس الشافعي الذي كانت علاقته بدوائر السّلطة ضعيفة، فقد استشاره والي مصر، ويذكر أنّ إحدى نصائحه للوالي قد قادت إلى تعيين إسحاق بن الفرات قاضياً على الفسطاط[22].

ولكنّ تأثير الفقهاء في المسائل الفقهيّة والسياسيّة كان يتجاوز أحياناً كلّ حدّ كما تشهد على ذلك تجربة يحيى بن أكثم بن صيفيّ (ت242هـ/ 856م). إذ يصفه أحد كتب التراجم على أنّه رجل واسع العلم بالفقه وله صيت عال وفقيه «جعل نفسه في خدمة» عامّة الناس وعلية القوم. فقد امتاز خاصّة بمعرفة علوم الشّرع وقد حظي باحترام الخليفة المأمون وإعجابه حتى إنّه «غلب عليه» فلم يتقدّمه أحد عنده من النّاس جميعاً إلى درجة أنّه لم يعيّن قاضي قضاة الأمّة فحسب وإنّما كانت الوزراء لا تعمل في تدبير الملك شيئاً إلاّ بعد مطالعة يحيى بن أكثم، وإن في المسائل السياسيّة على ما نعلم. ويضيف الكتاب شخصيّة واحدة أخرى كانت تعرف بتأثيرها العميق في المأمون هي شخصيّة ابن أبي دؤاد الذي لا غرابة في كونه أصبح فقيهاً وقاضياً مشهوراً بتزعّمه المحنة الشّهيرة[23].

ورغم أنّ مصاحبة الخلفاء للفقهاء وتمكينهم إيّاهم من مناصب هامّة كانا خاصّيتين بارزتين في سعي الخليفة لتحقيق المشروعيّة، فإنّ تدخّل الخلفاء في

---

(21) بالإضافة إلى المصادر المذكورة في الهامشين أعلاه، رقم 19-20، انظر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، 14 جزءا (القاهرة، مطبعة السّعادة، 1931)، IX، ص 66.

(22) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 393.

(23) ابن خلّكان، **وفيات**، ج III، ص 277 وما بعدها.

الحياة الفقهيّة والدينيّة أخذ أشكالاً أخرى عديدة ومختلفة. فعند أداء الخليفة مناسك الحجّ، كان يصحبه أبرز علماء الفقه الذين يكوّنون مجلسه وإذا توفّي أحد شيوخ الفقه فإنّ الخليفة كان يؤمّ صلاة الجنازة بنفسه. وكذلك الأمر إذا ما توفّي أحد الخلفاء فقد كان من الطبيعيّ أن يؤمّ أبرز الفقهاء صلاة الجنازة. ثم إنّ الخلفاء أبدوا اهتماماً متواصلاً بعلوم الدّين في محاولة منهم المحافظة على الصّورة التي عرف بها بعض الخلفاء الأوائل وهي صورة الخليفة المتفقّه في الدّين. وبذلك انخرطوا في مناقشة المسائل الفقهيّة ودرسوا الحديث وحفظوه عن ظهر قلب وكثيراً ما كانت الأحاديث النبويّة أداة ناجعة في إضفاء المشروعيّة حيث تستحضر في مجالس البلاط[24].

وهكذا يصبح سعي الخلفاء إلى اكتساب المشروعيّة من خلال المسالك الدينيّة والفقهيّة، أمراً شديد الوضوح، إلاّ أنّ ذلك لا يمكن أن يخفي حقيقة نقطة خلاف دائم بين السّلطة الدنيويّة المدنيّة من ناحية والشرائع الدينيّة من ناحية أخرى. ولقد كانت العلاقة بينهما محلّ أخذ وردّ مستمرّين ولم تخل قطّ من هزّات متقطّعة أثارتها القوى السياسيّة ضدّ الشريعة ومن يمثلها. فقد قام أحد الجنود على سبيل المثال سنة 135هـ/ 752م بقذف رجل فاشتكى هذا إلى قاضي الفسطاط خير بن نعيم. فحبس القاضي الجندي بالاعتماد على شهادة شاهد واحد في انتظار أن يحضر الرّجل شهوداً آخرين. غير أنّ عبد الله بن يزيد والي مصر أطلق سراح الجندي قبل فضّ النّزاع، متدخّلاً بذلك في مجريات القضاء. فاستقال خير بن نعيم من منصبه محتجّاً وأصرّ على رفض العودة إلى القضاء رغم إلحاح الوالي واشترط إرجاع الجندي إلى الحبس حتى يعود إلى منصبه ولكنّ الوالي رفض ذلك وسرعان ما عيّن خلفاً لخير بن نعيم مبرّئاً فيما يبدو الجنديّ من كلّ ذنب تبرئة تامّة[25]. وعلى نفس النّحو اتّهم عمران بن عبد الله الحسني قاضي مصر كاتب مجلس الوالي سنة 89هـ/ 707م بشرب الخمر، فقبل الوالي الحكم من حيث المبدأ ولكنّه

(24) البغدادي، **تاريخ**، ج IX، ص ص 33، 35-36؛ Zaman, *Religion and Politics, 120-127*.

(25) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، 356؛ وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص 232.

لم يسمح لمجلس القضاء بتنفيذه فاستقال الحسني محتجّاً مثلما فعل خير[26]. أمّا الكاتب فترك دون عقوبة على ما يبدو. ومن الأمثلة الأشدّ إثارة ما وقع على ما يذكر في وقت مّا خلال فترة قضاء أبي خزيمة الرعيني (144هـ/ 761م-154هـ/ 770م) إذ طلب منه والي مصر أن يطلّق امرأة من زوجها على أساس أنّه غير أهل لها من حيث المكانة[27] وهو طلب رفضه القاضي. إلاّ أنّ الوالي لم يكترث بذلك وأبطل الزّواج بنفسه دون موافقة القاضي[28].

ورغم أنّ أغلب هذه التجاوزات حدثت على ما يبدو في مجالس النّواحي والأطراف المحيطة، فيبدو أنّ الخلفاء أنفسهم تدخّلوا أيضاً في مناسبات قليلة في القضاء ومجرياته. وكان قاضي الفسطاط عبد الرّحمن العمري المعروف بارتشائه وحيفه سبباً في توجّه عدد من علماء هذه المدينة نحو بغداد للتظلّم منه لدى الخليفة هارون الرّشيد. ورغم خطورة التهم الموجّهة إلى القاضي وهي تهم يبدو أنّها كانت ثابتة ضدّه[29]، فإنّ هارون الرّشيد رفض عزله على أساس (أو بدعوى) أنّ العمريّ من أحفاد عمر بن الخطّاب[30] وكذلك كان العداء الذي يكنّه عدد من النّاس لقاضي بغداد محمّد بن عبد الله المخزومي قد دفعهم إلى اتّخاذ تدابير ضدّه إذ ذكروا أمام الخليفة المأمون أنّ المخزومي قد حارب إلى جانب الأمين شقيق الخليفة في نزاعه على العرش ضدّ المأمون. ورغم أنّ الخليفة لم يقتنع على ما يبدو بالتّهمة، ورغم إصراره في البداية على عدم تنحيته فإنّه خضع في النّهاية لرغبتهم. وأرسل الخليفة في إطار ما يمكن اعتباره خطوة ديبلوماسيّة، مبعوثاً لإقناع

---

(26) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 328.

(27) الكفاءة هي شرط فقهيّ يعني أنّه لا يجوز أن يوجد فارق كبير بين الزّوج والزّوجة من حيث النّسب والدّين والحريّة والوضع الاقتصادي، وبذلك فقد يتمّ إبطال زواج خيّاط من ابنة تاجر على أساس الفارق المادّي بينهما، انظر ابن النقيب المصريّ، عمدة السالك، ص ص 523-524.

(28) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 367.

(29) للتوسّع في تجربة العمريّ الملأى بالارتشاء في ميدان القضاء، انظر المصدر السّابق، ص ص 394-411.

(30) نفسه، ص ص، 410-411.

المخزومي بالاستقالة. فلبّى المخزوميّ طلب الخليفة وحصل على جائزة ماليّة سخيّة مكافأة له[31].

وإذا كانت هذه النّوادر تصوّر سوء تصرّف الخلفاء في الشّرع، فإنّها ليست سوى استثناءات مقارنة بالنّمط السّائد. إذ تؤكّد المصادر رفض الخلفاء تجاوز حدودهم في ميدان القضاء. وهكذا فعندما كتب الخليفة أبو جعفر المنصور (حكم بين 136هـ/ 754م-158هـ/ 775م) إلى قاضي البصرة سوّار في شيء كان عنده خلاف الحقّ اعتبر سوّار طلب الخليفة (الذي لا نعرف تفاصيله) غير شرعيّ ورفضه بناء على ذلك. فاغتاظ المنصور منه وتوعّده لإحساسه بأنّ الحكم فيه إساءة إليه إلاّ أنّه لم ينفّذ الوعيد قطّ حيث يذكر أنّ أحد مستشاريه أو مقرّبيه قد قال له: «يا أمير المؤمنين، إنّما عدل سوار مصاف إليك وتزيين خلافتك»[32] وتعني هذه الجملة ضمنيّاً أنّ أحكام القاضي العادلة والمنصفة تنسب في النهاية إلى الخليفة الذي يمثل السّلطة العليا التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

وممّا لا شكّ فيه أنّ منصب الخليفة كان يعتبر مؤيّداً لأسمى معايير العدل حسب الشرع الإلهيّ وقد كان الخلفاء أنفسهم يشعرون بهذه المسؤوليّة حيث جعلوا سلوكهم في العموم منسجماً مع ما هو منتظر منهم. وتنهض تجربة سوّار في القضاء شاهداً على هذا المبدأ أيضاً. فعندما استحوذ عامل شرطة البصرة عقبة بن سالم على جوهرة رجل من الرّجال واشتكت زوجته إلى سوّار، أرسل القاضي رسولاً إلى عقبة لاستجلاء الأمر ولكنّ عقبة زجر الرّسول وشتمه «شتماً قبيحاً»(*) بدلاً من أن يبدي تعاوناً. وبعد أن لقي رسل المجلس من جديد ما لقيه الرّسول الأوّل، كتب سوّار رسالة إلى عقبة تحمل تحذيراً شديداً، مهدّداً إيّاه بالعقوبة الصّارمة إن هو لم يعد الجوهرة إلى صاحبها. ويبدو أنّ الرّسالة قد سمعها من بحضرة عقبة من مستشاريه فنصحوه بالانصياع الفوري لأمر القاضي. ولم يكن

(31) وكيع، **أخبار القضاة**، ج III، ص ص 271-272.

(32) نفسه، ج II، ص 60.

(*) في رواية وكيع للقصّة، ج II، ص 59، يذكر أنّ صاحب الشّرطة عقبة بن سالم الهنائي قد زجر من أخبروه برسالة سوّار، و«شتم سوّاراً شتماً قبيحاً أيضاً». (المترجم).

سبب هذه النّصيحة يعود إلى أنّ سوّاراً كان رجل نفوذ فقط وإنّما أيضاً، ولعلّه الأهمّ، لأنّه كان «قاضي أمير المؤمنين»[33] ولمّا كان الشّرع وحده يمتلك سلطة - ستتعاظم بعد زمن سوّار -، فإنّ الخليفة ومنصبه لم يكن ينظر إليهما باعتبارهما فضاء آخر للشّرع الإلهيّ فقط وإنّما أيضاً على أنّهما سند للشّرع ودعم له.

إنّ مجمل ما توفّر لدينا من شواهد يدفعنا إلى استنتاج أنّ الخلفاء ونوّابهم على النّواحي كانوا يساندون أحكام المجالس، على وجه العموم ولا يتدخّلون عادة في مجريات القضاء. (ويتأكّد ذلك من خلال حرص المصادر على تدوين الحالات الشاذة، تلك التي تستحقّ الذكر، لأنّها أهمّ من البقيّة. فلم يهتم كُتّاب التراجم والمؤرّخون بتسجيل مجريات القضاء اليوميّة وإن نحن أدركنا شيئاً من رتابتها، فإنّما ذلك يعود إلى أنّها تتسرّب عبر تلك الرّوايات القليلة نسبيّاً ذات الطبيعة الشاذة. وهكذا فمهما دوّنت سجلّات تاريخ الإسلام انتهاكات الخلفاء أو السّلطة لمجال القضاء، فإنّها من المرجّح أن تكون استثناءات تدعّم القاعدة وهي بذلك لا تتناسب إحصائيّاً مع الحالات التي ربّما تعدّ بمئات الآلاف ومرّت دون ذكر لأنّها «حالات عاديّة» يأخذ فيها الشرع والقضاء مجراهما الطّبيعيّ).

إلاّ أنّ تدخّل الخلفاء أو من ينوبهم في مجريات القضاء - رغم ندرة ذلك- كثيراً ما كان يتمّ من خلال القنوات الفقهيّة الرسميّة المقبولة، ويكفي أن نذكر هنا مثالاً واحداً. في مسألة «الوقف» بالفسطاط التي يبدو أنّها مثلت مشكلاً، قام عدد من القضاة المتتابعين بفسخ أحكام القاضي الذي سبقهم فيما تعلّق بحق البنين في التمتّع بأموال الوقف الذي تمتلكه بنات صاحب الوقف. وقضى هارون بن عبد الله في مطلع القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد بإخراج بني البنات من العقب غير أنّ خلفه محمد ابن أبي اللّيث فسخ الحكم. وعندما ولّي الحارث بن مسكين على القضاء سنة 237هـ/ 851م قام بدوره بفسخ حكم محمّد بن أبي اللّيث ممّا حرم بني البنات من الاستفادة من أموال الوقف. ورحل إسحاق بن الصائح وهو أحد المطالبين بهذه الأموال إلى بغداد وقدّم شكوى ضدّ حكم الحارث للخليفة المتوكّل

(33) وكيع، **أخبار القضاة**، ج II، ص 59.

الذي عرض المسألة كعادته على مجلس الفقهاء. ولمّا كان كلّ الفقهاء من الكوفة واعتمدوا بذلك على مبادئ الحنفيّة، فإنّهم قضوا ببطلان حكم الحارث رغم أنّ هذا القاضي قد عالج المسألة وفق مبادئ المذهب المالكيّ لأهل المدينة. وعند سماعه بفسخ حكمه استقال الحارث من القضاء - كما جرت عليه العادة - حيث يبدو أنّه اعتبر تغيير الحكم تدخّلاً في شؤون القضاء لا مبرّر له (وقد كان على حقّ إذ أنّ حكم القاضي نهائي لا رجعة فيه طيلة فترة قضائه). وكان خلفه بكار بن قتيبة حنفيّاً وبذلك قضى - رغم المعارضة الشّديدة حسب ما يذكر- لفائدة الذكور من بني البنات[34]. ولا نعرف ما إذا كان للخليفة يد في النّزاع أم لا. بيد أنّ الأكيد هو أنّ تدخّله في شؤون القضاء كان يتمّ بطرق «فقهيّة» لأنّ الخليفة يحقّ له نظريّاً أن يضبط القضاء ويمكن أن يحدّد بذلك المذهب الذي على القاضي الاعتماد عليه في عمله.

لقد كان الخلفاء ومن ينوبهم عموماً يذعنون للشّرع كما تبيّن مصادرنا، وذلك لدعم مشروعيّتهم السياسيّة على أقلّ تقدير. رغم أنّه من المعقول أن نعتبر إذعانهم نابعاً من قبولهم للشّريعة الدينيّة سلطة قانونيّة عليا منظّمة للمجتمع والدّولة ويتضافر ذلك مع اقتناعهم بأنّهم ليسوا بأيّ حال من الأحوال خصوماً لوظيفة الدّين التشريعيّة. وتشهد الأدبيّات بوضوح على عدد من القضاة الذين قضوا لفائدة أشخاص اشتكوا من بعض الخلفاء والولاّة الذين قبلوا هذه الأحكام وانصاعوا لها[35]. ومن الأمثلة الدّالة على ذلك قضيّة رجل مات وترك ديناً عليه وخلّف أطفالاً صغاراً خلال قضاء بكّار بن قتيبة الذي ذكرناه آنفا، ولم يكن الدائن سوى والي مصر، ابن طولون، الذي أرسل جابي الضّرائب نحو القاضي لمطالبته ببيع بيت الرّجل المدين لتسديد الدّين، فطالب بكّار بما يثبت الدّين فلبّى الوالي مستجيبا، وعندما طلب من القاضي بأن يسمح ببيع البيت من جديد، اشترط شرطاً آخر يتمثل في أن يقسم ابن طولون بما يحقّ له من دين، وهو ما استجاب له

(34) الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص ص 474-475.

(35) انظر على سبيل المثال، ابن خلّكان، **وفيات**، ج III، ص 392؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، تحقيق محمّد العريان، 8 أجزاء (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1953)، ج 1، ص ص 38-48.

الوالي أيضاً. وعند ذلك فقط أقرّ بكّار بإمكان بيع البيت[36]. وممّا يشبه هذا المثال أنّ الخليفة هارون الرّشيد كان يرغب في شراء جارية فرفض صاحبها بيعها بسبب مأزق شرعيّ وقع فيه. فطلب من أبي يوسف الفقيه والقاضي أن يتدخّل. ويذكر أنّه وجد حلاً لذلك المأزق وأقنع الرّجل ببيع الجارية للخليفة[37] وتؤكّد هذه الأخبار اضطرار حتى أصحاب أرقى المناصب السياسيّة والعسكريّة في بلاد الإسلام إلى الاحتكام إلى الشّرع والخضوع لإجراءاته (المطوّلة أحيانا) حتّى وإن كان من اليسير عليهم بلوغ غاياتهم باستعمال القوّة فحسب. فأن يكون عدد الأخبار التي تعكس إذعان السّلطة السياسيّة للشّرع مساوياً تقريباً لعدد الأخبار التي تؤكّد انتهاكها له، إنّما هو مرّة أخرى من قبيل المغالطات لأنّ عدم الإذعان للشّرع كان، كما رأينا، أجدر بتدوين المؤرّخين وكتاب التراجم من الإذعان في حدّ ذاته.

ويبدو أنّ عدم تواتر انتهاك الحكّام لمجال الفقه، كان يقوم على نمط مخصوص، إذ أنّ هذه الخروقات كانت تقترن في الغالب بالمسائل المتعلّقة بمصالح الحكّام الذاتيّة. فرغم أنّ ذلك لا يعني مطلقاً أنّ التجاوزات كانت تقع كلّما حضرت مصالح الحكّام، فإنّها تؤكّد أنّ الحكّام إذا ما وضعوا مصالحهم رهن مجريات القضاء، تعيّن عليهم قبل ذلك موازنة المكاسب والخسائر بشكل مجمل. فتحقيق الأهداف بواسطة العسف كان يعني خيبتهم في إضفاء المشروعيّة على سلطتهم وأمّا الخضوع التام للشّرع فيعني أحياناً قمع أطماعهم الماديّة والحدّ من سعيهم للحصول على النّفوذ وكانت هذه هي المعادلة التي حاولوا إقامتها وضمان توازنها بدقّة وقد نجحوا في ذلك أحياناً وفشلوا أحياناً أخرى. وتشير قرون ما بعد النّشأة في تاريخ الإسلام إلى أنّ الحكّام كان يفضّلون عموماً ترجيح كفّة المعادلة لمصلحة الإذعان للشّرع الدينيّ لأنّ ذلك يمثل الوسيلة التي تضمن بها السّلطة الحاكمة تعاطف الرعيّة أو طاعتها الضمنيّة على أقلّ تقدير.

إنّ هذا الميل إلى الخضوع للشّرع حقيقة ثابتة رغم أحداث المحنة التي رفعت فعلاً درجة الإذعان للشّرع بعد ما حلّ بها من فشل ذريع. وانطلقت هذه

---

(36) العسقلاني، **رفع الإصر**، مطبوع مع الكندي، **أخبار قضاة مصر**، ص 508.

(37) ابن خلّكان، **وفيات**، ج III، ص 392.

المحنة سنة 218هـ/ 833م مع نهاية خلافة المأمون وانتهت سنة 234هـ/ 848م أي بعد حوالي خمس عشرة سنة. وكان طابعها الأساسيّ يتمثل في رغبة الخليفة في فرض عقيدة المعتزلة على كلّ علماء الدّين وموظّفي الدّولة وهي عقيدة تقول بخلق القرآن لا بقدمه. فتعرّض الكثير من أهل الفقه والقضاء والإفتاء وغيرهم إلى السّجن بل إلى التعذيب أيضاً لرفضهم الانضواء تحت هذه العقيدة. فضلاً عن أنّ كلّ من رفض القول بخلق القرآن، عدّ غير أهل للشّهادة في المجلس وكان القاضي ابن أبي دؤاد هو من نفّذ رغبة الخليفة. ويعتبر وجود عدد من علماء الفقه يساندون عقيدة الخلق وآخرين يعارضونها دليلاً على أنّ خلفاء المحنة لم تراودهم رغبة في تحدّي السّلطة الفقهيّة لعلماء الدّين. وعلى كلّ حال نهضت نهاية المحنة السّريعة نسبيّاً شاهداً على طبيعتها غير العاديّة والاستثنائيّة كما أكّدت عجز أصحاب النفوذ عن التحكّم في المؤسّسة الدينيّة وطبيعتها التقليديّة فعاد تيّار أهل الحديث بقوّة أكبر وسبق أن رأينا أنّ هذا التيّار كان في طور النّشأة غير أنّ المحنة أجّجت فورته وجعلته أكثر استمالة للأتباع. ولئن لم يتحدّ الخلفاء سلطة أهل الشّرع قبل المحنة، فلا مجال للحديث عن مثل هذا التحدّي بعدها. لقد كانت السّلطة الفقهيّة بما تملكه من نفوذ تحت سيطرة الفقهاء المستقلّين [عن السّلطة] وبقيت على هذه الحال، كما تواصل حرص الخلفاء ومن ينوبهم على تحقيق التوازن بين رغبتهم في السّلطة والحاجة إلى المشروعيّة. وقد نجحوا في ذلك من خلال عوامل كثيرة لعلّ أهمّها الخضوع للشّرع والاستجابة لشروط الفقهاء. فلمّا استحال على الفقهاء عموماً تحقيق توافق فيما بينهم حول الشّريعة (رغم اضطرارهم إلى الكثير من اللّباقة كلّما تعاملوا مع السّلطة السياسيّة)، وجب على الخلفاء جعل الشّرع ومقتضياته نصب أعينهم والامتثال له في غالب الأحيان، وعلى الإجمال إذا كانت هنالك أيّة ثقافة فقهيّة وسياسيّة تعود إلى العصور ما قبل الحديثة وحافظت على مبدأ سلطة الشّرع وسيادته حفاظاً جيّداً، فإنّما هي ثقافة الإسلام[38].

---

(38) لمزيد التوسّع في هذا الموضوع وخلفيّاته بالنّسبة إلى العصرين الحديث وما قبله انظر:

Wael Hallaq, «'Muslim Rage'...» and Islamic Law», *Hastings Law Journal*, 54 (August 2003): 1-17.

الخاتمة

مع حركة الهجرة الكثيفة خلال القرون السّابقة لظهور الإسلام، استقرّت العديد من المجموعات القبليّة الكبيرة القادمة من جنوب المنطقة العربيّة في جنوب العراق والشامّ حيث أقاموا ممالك قويّة تابعة للامبراطوريّتين السّاسانيّة والبيزنطيّة. ورغم قيام هذه الممالك بحماية نفوذ الامبراطوريّتين من تدخّل القبائل الآتية من الجنوب بصورة متقطّعة، فإنّ هذه الممالك كانت تمثل حلقة وصل بين عرب الجزيرة والهلال الخصيب. وقد تواصلت هجرة عرب الجنوب نحو الشّمال دون انقطاع - وبدرجة أقلّ من الشّمال إلى الجنوب والجنوب الغربي والجنوب الشرقيّ - وهو ما ولّد تحوّلاً في الحدود الدّيموغرافيّة لصالح العرب من خلال تزايد نسبة استقرارهم بالهلال الخصيب. ولقد اعتمد هذا التحوّل الدّيموغرافي وحركة الاختراق المتواصلان على المبادلات والتّجارة اللّتين استفاد منهما العرب في الجنوب من القبائل الرّحّل والقبائل المستقرّة وكذلك المجموعات المقيمة بالهلال الخصيب، بل استفادت منها أيضاً القوّتان الامبراطوريّتان اللّتان تسيطران بطريقة غير مباشرة على كامل المناطق الشماليّة كما زادت الحركات الدينيّة النّشيطة وحملات التبشير في تشجيع التواصل الوثيق والمكثّف بين الجزيرة العربيّة ومناطق الشّمال. وكانت حركة التجارة بالأساس - سواء على نطاق واسع أو محدود - هي التي تفتح الحجاز - موطن الإسلام - على ثقافات الشّمال ممّا جعل الجزيرة العربيّة جزءاً لا يتجزّأ تقريباً من ثقافة الشّرق الأدنى المهيمنة. وكانت الأنظمة التشريعيّة والثقافيّة القديمة لبلاد ما بين النّهرين والشّام، (التي كانت تضمّ في ذلك

الوقت الحدود الجنوبيّة لما يعرف اليوم بالأردن) ذات أصول ساميّة في العموم رغم أنّها تحمل في الظّاهر نزعة إغريقيّة ورومانيّة، وكانت هذه الأنظمة مألوفة لدى عرب الجزيرة وخاصّة لدى شعوب المراكز التجاريّة والزراعيّة بالحجاز[1].

ولم تكن المجتمعات القبليّة تعيش على نفس النّمط داخل شبه الجزيرة العربيّة. ففيما كانت الأجزاء الشرقيّة والوسطى للجزيرة تعيش حياة التّرحال على نطاق واسع وتحتفظ بروابطها القبليّة القديمة وأعرافها التشريعيّة، كانت الأجزاء الغربيّة والجنوبيّة الغربيّة للجزيرة العربيّة لا تعرف الحياة القبليّة إلاّ من حيث الشّكل. فكثيراً ما استقرّت القبائل الرحّل في النهاية على مشارف مواطن عيش المجموعات المستقرّة وحافظت مع ذلك على انتمائها القبليّ بل حافظت حتى على أنسابها. ولكنّ هذه القبائل بالإضافة إلى ما تقدّم قد شاركت في بناء استقرار حياة هذه المجموعات مشاركة فعّالة. وهكذا فإنّ القول، بأنّ المنطقة العربيّة كانت تعيش في الغالب على التّرحال لأنّ مصادرنا ما زالت تنقل أنساب القبائل وأصولها، إنّما هو قول يتجاهل الشّواهد الحديثة التي تثبت تحوّلاً هامّاً في حياة القبائل نحو الاستقرار. لكن هذا لا يعني أنّ قبائل المنطقة العربيّة (بما فيها قبائل المناطق الغربيّة والجنوبيّة الغربيّة) تخلّت عن شرائعها وأعرافها إثر استقرارها. فالبنية القبليّة قد تواصل حضورها بل مثلت أحد أهمّ العوائق التي واجهها الدّين الإسلاميّ الجديد وحاول محاربتها.

لقد كانت مهمّة محمّد الأولى هي نشر ضرب من التّوحيد يبدو أنّه كان على انسجام كبير مع الحنيفيّة، هذه الطّائفة المكيّة التي آمنت إيماناً قاطعاً بأنّ إبراهيم هو النبيّ الذي وضع أسس التوحيد. فكانت دعوة محمّد ﷺ في البداية إلى الدّين الجديد منشغلة أساساً بمسائل الآخرة أمّا التّشريع باعتباره جهازاً منظّماً فقد كان

---

(1) وحول تواصل الشّرائع الجزائيّة من العصور القديمة إلى الإسلام، انظر الأطروحة المتميّزة لـ والتر يونغ (Walter Young): «*Zinā*, *Qadhf* and *Sariqa*: Exploring the Origins of Islamic Penal Law and its Evolution in Relation to Qur'ānic Rulings» (MA thesis, McGill University, in progress).

رسالة ماجستير، جامعة ماك جيل، في طور الإنجاز.

غائباً إلى حدّ كبير في هذه المرحلة المبكّرة. إذ أنّه لم يجد الفرصة المناسبة ليعرّف بدينه كشريعة إلاّ بعد بلوغه المدينة بعدد من السّنوات وبعد أن ضمن لنفسه مكانة راسخة في تلك المدينة. فلقد كان اتّصاله بالقبائل اليهوديّة القويّة نسبيّاً وخاصّة رفضها الاعتراف بمشروعيّة رسالته باعتبارها مكافئة لدينهم، هو الذي دفعه إلى رفع التحدّي: فإذا كانت اليهوديّة والمسيحيّة أيضاً قادرتين على التشريع وامتلكتا شرائع فعلاً فإنّ الإسلام قادر على ذلك أيضاً. وكان المنطق وراء ذلك بسيطا: إنّ الله خلق ديناً لكلّ أمّة، ولكلّ دين شريعته، ولمّا كان الإسلام دون شكّ ديناً سماويّاً وجب أن تكون له شريعته الخاصّة. وطبع هذا التحوّل بداية تصوّر فقهيّ إسلاميّ ولكنّه لم يمثل بعد كما هو واضح منظومة تشريعيّة. فلم يكن بإمكان محمّد ﷺ أن يفكّر في تشريع من خلال مثل هذه المصطلحات المتطوّرة، إذ لم توجد في عالمه الذي عاش فيه شريعة دينيّة تكون هي ذاتها شريعة النّظام السياسيّ، وسيكون هذا أبرز مظهر من مظاهر التجديد الذي أتى به الإسلام.

ولمّا كان هذا التصوّر التشريعيّ محور عناية القرآن - أقدس مقدّسات الإسلام - فقد استحال نسيانه. بل إنه لقي دفعاً قويّاً من لدن الخلفاء لاحقاً حيث أعلنوا أنفسهم خلفاء محمّد والله على الأرض واعتبروا سلطتهم امتداداً لسلطة النبيّ والقرآن. ولكن رغم أهميّة القرآن وشخصيّة الرّسول، لم يكن بالإمكان نسيان قيم القبائل العربيّة المتعلّقة بالإجماع والسّلوك النموذجيّ الجماعيّ أو حتى التقليل من شأنها. فلم يكن السّلوك الحسن الجدير بالاحتذاء به من إملاءات القرآن فحسب وإنّما دعت إليه بصورة أوضح المفاهيم المضمّنة في السّنن، أي ما مثله الأسلاف من قدوة حسنة إن جماعياً أو فرديّاً.

وقد مثلت العادات القديمة التي جمعت قبائل العرب وحظيت بتبجيلها مصدراً لهذه السّنن وكذا كان شأن إبراهيم عليه السلام وإسماعيل عليه السلام ومحمّد ﷺ نفسه إلى جانب غيرهم معيناً لهذه السّنن ذاتها. ولمّا كان أبو بكر وعمر بن الخطّاب الخليفتان الأوّلان، قائدين لأمّة الإسلام، فإنّهما امتلكا هما أيضاً سنناً ستتبع وسيحتذى بها في سائر الأمور، غير أنّ السّلطة التي اكتسبها هذان الخليفتان، شأنهما شأن من عرفوا لاحقاً بصحابة الرّسول ﷺ، باعتبارهم من

أصحاب السّنن، لم تقتصر على ما هو «دنيوي» فحسب كما كان الأمر قبل التجربة المحمّديّة المبكّرة وخلالها. إذ أنّ السّلطة التي تمتّعوا بها حينئذ كانت سلطة قبليّة ودينيّة بمعنى أنّ النّموذج السلوكيّ الذي وفّروه لم يكن نابعاً من حقيقة زعامتهم القيادية والمؤثرة فقط وإنّما أيضاً نتيجة اعتبار سلوكهم منسجماً مع مبادئ الدّين الجديد وهي مبادئ تشبّعوا بها بفضل معرفتهم الحميميّة بما أتى به النبيّ ﷺ ودينه على وجه العموم.

لم يشجّع شيوع تعليم القرآن في مدن الأمصار المسلمة على انتشار القيم الأخلاقيّة للدّين الجديد فحسب وإنّما أضفى على السّنن أيضاً طابعاً دينيّاً وقد ساهم القصّاص والمعلّمون والوعّاظ مساهمة كبيرة في هذه العمليّة من خلال قصصهم الدينيّة الكثيرة ولا سيّما القصص التي تحوي سيرة الرّسول ﷺ. وكان القصّاص الذين ساهم عدد منهم في بروز حركة المحدّثين في بعض جوانبها لاحقاً، قد أسّسوا السّيرة النبويّة التي قادت إلى الارتقاء بالنّموذج السنّي إلى صدارة السّنن بعد وفاة الرّسول ﷺ ببضعة عقود وقد رفع ذلك من مكانة الرّسول ﷺ إلى مرتبة تفوق كلّ المراتب. إلاّ أنّ الإعلاء من مكانة الرّسول ﷺ لم يؤدّ إلى تلاشي السّنن الأخرى لسبب بسيط وهو أنّ السنّة النبويّة لم تكن تعتبر في ذلك الوقت منفصلة بالضّرورة أو مستقلّة عن السّنن المعروفة الأخرى للصّحابة. وهكذا فقد كانت سنن مدن الأمصار التي وفّرت أحكام السّلوك والشّرع نتيجة لذلك، مبنيّة بالأساس على ما عرفت به النّخبة من سلوك ومستمدّة منها وكانت هذه النّخبة تضمّ صحابة الرّسول ﷺ الذين كانوا في الأغلب من الحجاز إن لم نقل إنّ جميعهم منه، وقد اعتمد عليهم زعماء المدينة في بناء المجتمعات المسلمة الجديدة في المناطق التي تمّ فتحها. وكان ينظر إلى سلوك الصّحابة على أنّه يعكس أفضل فهم لما أراد الرّسول ﷺ ودينه الجديد تحقيقه وبذلك كانت سننهم تعتبر من النّاحية النّظريّة على الأقلّ تجسيماً للنّموذج النبويّ. وليس في هذا تفسير لسبب تواصل سلطة الصّحابة مدّة طويلة، باعتبارها تجسيداً للسّنن، فقط وإنّما يفسّر أيضاً سبب التحوّل الملحوظ لمرويّات الصّحابة إلى سنّة نبويّة وذلك عندما عرفت السّلطة النبويّة شكلها المكتمل (وقد أطلق على هذا التحوّل في الدّراسات الحديثة نعت الإسقاط التاريخيّ للحديث النبويّ). وفي العموم كان هذا التحوّل أقلّ أهميّة بكثير

من تحوّل آخر تعلّق بمركز السّلطة، ويتمثّل في تعويض سلطة الصّحابة والخلفاء وغيرهم بسلطة مثّل النبيّ ﷺ محورها. فهذه العلاقة العضويّة التي لم تلق عناية، بين قصص الصّحابة والقصص النبويّ إنّما هي ضروريّة - لفهم الدّوافع التي تقف وراء التحوّل الدينيّ- الفقهيّ من سلطة الصّحابة إلى سلطة الرّسول، وقد انطلق هذا التحوّل خلال النّصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة/ السابع للميلاد واكتمل في منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد.

ولكن قبل أن تنفصل السّلطة النبويّة عن سلطة السّنن الأخرى بزمن بعيد، كانت روح التشريع في القرآن، إن لم نقل في حرفيّته أيضاً، قد أثبتت وجودها منذ البداية. ولئن كان القضاة الأوائل الذّين - ولأهم قادة الجيش قد شغلوا عدّة وظائف إداريّة متنوّعة لا علاقة لها بالتشريع، فإنّهم اعتمدوا على ما يبدو في إطار واجباتهم القضائيّة المحدودة باعتبارهم قضاة ومحكّمين على صنفين من الشّرائع- شرائع قبليّة وأخرى قرآنيّة. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ الصّنفين كانا دائماً متمايزين، لأنّ القرآن بقدر ما قبل ضمنيّاً بالكثير من العادات والشّرائع غير المدوّنة الموجودة من قبل في المنطقة العربيّة، فقد جدّد في نواح أخرى. بل بقي جزء كبير من التشريعات الجزائيّة الهامّة للقبائل العربيّة، على ما كان عليه وهي تشريعات معتمدة على مبادئ القصاص وفدية الدّم (وقد أضاف إليها القرآن قيمة محبّبة هي قيمة الصّفح).

لقد بقيت المهامّ الفقهيّة والقضائيّة الصّرف للقضاة الأوائل محدودة من حيث المجال لمدّة طويلة ويعود ذلك لطبيعة السكّان الذين ولّوا عليهم. ورغم أنّ الفتوحات الإسلاميّة لم تخضع لأيّ نظام على أيّ حال من الأحوال فإنّها كانت موجّهة نحو المراكز. فقد نجح المسلمون الأوائل في غزو أراض شاسعة وذلك بإخضاع أهمّ التجمّعات السكانيّة في المدن الكبرى والبلدان وبالاستقرار في معسكرات خارج بعض المدن المفتوحة. ثمّ تحوّلت هذه المعسكرات لاحقاً إلى مراكز حضريّة هامّة تضمّ أشكالاً اجتماعيّة معقّدة، ولكنّها حافظت خلال العقود الأولى للفتوحات على بناها القبليّة الجوهريّة إذ أنّ الغالبيّة العظمى من جنود المسلمين قدموا من قبائل عربيّة عديدة صحبة عائلاتهم وعشائرهم. فكانت المشاكل

والنّزاعات التي تنشب بينهم على اختلافها ذات طبيعة قبليّة كما هو متوقّع. وهكذا كان عمل القضاة الأوائل ينحصر في فضّ النّزاعات المتعلّقة بتوزيع الغنائم وفيما يحقّ لعائلات الجنود القتلى منها وفي الخصومات المرتبطة بالثأر والأضرار البدنيّة وغيرها ممّا هو منتظر من المشاكل التي يمكن أن تنشب داخل تجمّعات قبليّة حديثة العهد بالاستقرار. ومن الملاحظ أيضاً أنّ المسلمين لم يفرضوا عاداتهم وشرائعهم على الشّعوب التي تمّ غزوها وإنّما فرضوها على أنفسهم فقط. كما أنّهم لم يتدخّلوا بأيّ شكل من الأشكال في الشّرائع التي تتّبعها هذه الشّعوب. وقد تمكّن المسلمون الجدد من خلال هذه السّياسة القائمة على التّمييز والفصل من تطوير أنظمتهم وشرائعهم في خطواتها الأولى بالنّظر إلى حاجاتهم الخاصّة وإلى ما كانوا يرونه الأفضل. وبعبارة أخرى كان يهديهم في ذلك ما يحمل دلالة عظيمة بالنّسبة إليهم، أي أعرافهم التشريعيّة المعظّمة التي تعكس خليطاً من القيم القبليّة والتقاليد التجاريّة وغيرها من الممارسات التي مثلت صورة للتنوّع والتّباين بين المناطق داخل ثقافة الشّرق الأدنى ذات الطّابع السّامي على وجه العموم. وما من شكّ في أنّ تغلغل روح القرآن في كلّ ذلك قد ساهم شيئاً فشيئاً في تغيير هذه الشّرائع والعادات الموجودة من قبل وإن تمّ ذلك بشكل جزئيّ.

ولم تكن المدينة المنوّرة، في المقابل، من مدن الأمصار ولكنّها رغم ذلك تطوّرت فقهيّاً وقضائيّاً بنفس الطّريقة التي تطوّرت بها الكوفة وغيرها من المراكز. ولا يمكن أن تردّ هذه الظّاهرة إلى دورها باعتبارها عاصمة للدّولة الجديدة إذ أنّها فقدت بعد أربعة عقود من الهجرة أهميّتها الجغرا-سياسيّة وهي حقيقة تحمل دلالة هامّة. فأن تصبح المدينة مركزاً فقهيّاً بارزاً ومركزاً مؤثراً تأثيراً جوهريّاً في ما عرفه التشريع الإسلاميّ من تطوّرات لاحقة، فإنّما ذلك يقوم دليلاً على تشابه البنى الاجتماعيّة بين المدينة ومدن الأمصار وقد ولّدت هذه البنى في نهاية الأمر ما صار يعرف بالمعايير الفقهيّة للإسلام. ويمكن أن يقال طبعاً إنّ مدن الأمصار رغم انفصالها عن الشّعوب المغزوّة قد أنشأت شريعتها من خلال ما أخذته من الثقافات التشريعيّة المجاورة (كما قد يذهب إلى ذلك بعض الدّارسين)، كما يمكن أن يقال أيضاً إنّ شريعة المدينة خضعت بالضّرورة لنفس وجوه التأثير. إلاّ أنّ هذا الطّرح

مستبعد إلى حدّ كبير، ولا يعود ذلك إلى أنّ المدينة كانت بعيدة جدّاً عن الشّعوب المغزوّة فحسب وإنّما أيضاً لأنّ نظمها وعاداتها كانت على قدر من الرّسوخ منع الشّرائع والتصوّرات الفقهيّة الأخرى من تعويض تقاليدها. ويمكن أن نقف على شواهد على ذلك من خلال جملة من الممارسات التجاريّة وغيرها من التّقاليد التي عرفت هناك قبل ظهور الإسلام وقد ثبتت وتواصل وجودها داخل ما عرف لاحقاً بالشّريعة الإسلاميّة. وهكذا فإنّ التفسير المنطقيّ المقبول لأوجه الشّبه الجينيّة بين شرائع المدينة وشرائع مدن الأمصار يقوم على الحقيقة القائلة إنّ ما أتى به عرب الجنوب إلى الأراضي المغزوّة كان نسخة من التقاليد التشريعيّة للشّرق الأدنى التي لم تكن، نتيجة لذلك، غريبة ولم تكد تختلف عن التقاليد التشريعيّة الأصليّة للشّعوب المغزوّة ذاتها.

وإذا تزايد التخصّص الفقهيّ لمهامّ أوائل القضاة مع نهاية القرن الأوّل للهجرة/ السابع للميلاد، فإنّ ذلك لا يعود إلى الأخذ عن التقاليد التشريعيّة الأخرى وإنّما كان هذا التخصّص انعكاساً لتنامي تعقّد البنى الاجتماعيّة للشّعوب المسلمة الغازيّة بمدن الأمصار. فكلّما تدعّم استقرار هذه الشّعوب بهذه المدن، ازدادت بناها الاجتماعيّة تعقداً وتزايدت بذلك الحاجة إلى استحضار التقاليد التشريعيّة التي عرفوها بالحجاز. فلئن كانت التقاليد التشريعيّة لمدن الأمصار تختلف في بعض التفاصيل (وليس في الجوهر) عن تقاليد المدينة فإنّ ذلك يجب أن يعتبر من قبيل بلورة نفس الشّرائع الأصليّة وتعديلها وفق الخصائص المحليّة وقد أيّد العرب هذه الشّرائع الأصليّة في المرحلة المبكّرة من حياتهم بالجزيرة عموماً وبالحجاز خصوصاً[2]. فرغم ما يترتّب عن هذا الاختلاف في التفاصيل من دلالات تشريعيّة وفروع فقهيّة، فإنّ الثابت هو أنّ التقاليد التشريعيّة ومكوّناتها تعود إلى نفس الأصول.

---

(2) انظر في هذا الإطار: Z. Maghen, «Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of Popular Practice», *Islamic Law and Society*, 10, 3 (2003): 276-347; P. Hennigan, «The Birth of a Legal Institution: The Formation of the *Waqf* in Third Century AH Ḥanafi Legal Discourse» (أطروحة دكتوراه، Cornell University, 1991). =

ثمّ إنّ تزايد التخصّص الفقهيّ في مهامّ أوائل القضاة يعني أيضاً التّوسيع في هيكل التشريع الذي وجب عليهم اعتماده، لأنّ هذا التوسيع قد عجّل على كلّ حال الحاجة إلى مزيد التخصّص وما رافق ذلك من تخلّ عن المهامّ الإداريّة والماليّة الأخرى. وقد دفع هذا الواقع الجديد أوائل القضاة، الذين صاروا في هذه الفترة قضاة بالمعنى الدّقيق للكلمة، إلى الخوض في مسائل الشّرع باعتباره علماً من العلوم. فوظّفوا حينئذ «الرّأي» ولكن ذلك لم يكن ليتمّ دون الاعتماد طبعاً على ما اعتبروه السّلوك النموذجيّ، أو سنن السّلف. فكان الرّأي إذن امتداداً للعلم، وهو معرفة سلوك السّابقين، بل إنّه يقوم عليه. وكما رأينا لم تكن السّنن وهي مجموع النّماذج السّابقة، حتى خلال العقود الأولى الموالية لوفاة الرّسول، ذات طابع «دنيويّ» محض وإنّما كانت مشبعة بالمعاني الدينيّة المستمدّة من الاعتقاد القائل: إنّ السّلوك الحسن يجب أن يكون منسجماً إمّا مع روح القرآن أو مع سلوك الصّحابة أو سلوك أيّة شخصيّة أخرى مقترنة بالخُلق الناشئ للدّين الجديد. وفي هذا المستوى كان الرّسول ﷺ والمقرّبون منه ولا سيّما الخلفاء الأوائل منهم يمثلون دون شكّ النّموذج الأعلى.

وهكذا فإذا بدأت السّنة تكتسب دلالة دينيّة منذ خلافة عمر بن الخطّاب (إن لم يكن ذلك قد بدأ منذ خلافة أبي بكر أو حتى خلال المرحلة الأخيرة من حياة الرّسول ﷺ نفسه)، فإنّ نشأة الفقه الإسلاميّ -كمنظومة دينيّة- لا يمكن أن يحدّد بالاقتصار على علاقة هذه المنظومة المباشرة (والرّسميّة) بالرّسول ﷺ. ويتمثل السّبب الأوّل في ذلك كما رأينا في الباب الخامس في أنّ السّلطة النبويّة كانت في جوهرها متداخلة مع سلطة بقيّة السّنن بما فيها سنن الصّحابة التي ساهمت كثيراً في تأسيس الفقه في مراحله الأولى. أمّا السّبب الثاني فيتمثل في أنّ الإسلام مهما كان فهم أتباعه الأوائل له، لم يكن يقتصر على تلك الصّورة التي بناها القرآن والحديث النبويّ كما يذهب إلى ذلك العديد من الدّارسين المحدثين والمسلمين

= وأشكر دافيد باورس (David Powers) على إثارته انتباهي لمقالة مقين (Maghen) قبل نشرها وعلى إحاطتي علما بأطروحة هينغَن (Hennigan) التي ستنشر قريبا في شكل كتاب.

المعاصرين فيما يبدو. فمن الجليّ أنّ أحكام القرآن ذاتها لم تكن تعني نفس الشّيء بالنّسبة إلى كلّ الأجيال المسلمة الأولى. إذ ما من شكّ في أنّ معنى الإسلام خاصّة طيلة القرن الأوّل كان دائماً في طور النّشوء والترقّي فعرف، بذلك تغييرات هامّة ولافتة، الأمر الذي ميّز - في هذا المستوى - القرن الأوّل للهجرة/ السّابع للميلاد عن العصور اللاّحقة حيث عرف التطوّر الفقهيّ نمطاً أكثر ثباتاً .ولَمَّا كان تصوّر المسلمين الذين عاشوا - لنقل- خلال السّنوات الهجريّة الخمسين (670م) غير قائم على سلطة نبويّة ومحمّديّة نهائيّة، فإنّ ذلك لا يجعل إيمانهم أو سلوكهم أقلّ وفاء للإسلام من أولئك الذين عاشوا على سبيل المثال بعد ذلك بثلاثة أو خمسة قرون. فيجب أن نحذر إذن من الوقوع في الخطأ (الطّاغي على الكثير من الدّراسات الحديثة) الذي يذهب إلى أنّ الشّرع لم يأخذ طابعاً إسلاميّاً إلاّ عندما ظهرت السّلطة النبويّة كما مثّلها الحديث بصورة رسميّة. إذ لم تكن نشأة هذه السّلطة، بأيّ حال من الأحوال، مؤشّراً على نشأة القيم الإسلاميّة بل كانت استمراراً للتطوّر الذي عرفته التصوّرات الأولى للإسلام وأشكال القول الحجّة. وهكذا فإنّ البحث عن «جذور» الشّريعة الإسلاميّة في المسار الطّويل لتطوّر الحديث - كما ذهب إلى ذلك بعض الدّارسين المحدثين البارزين - إنّما هو مجانبة للصّواب تماماً. فالصّيغ الإسلاميّة التي سبقت الحديث (بما فيها السّنن والعلم والرّأي) هي في هذا العمل لا تقلّ صحّة عن الصّيغ التي نشأت لاحقاً - وهذا التصوّر تحديداً هو الذي جعل دراستنا تستبعد بالضّرورة كلّ جدل مطوّل حول ضبط تاريخ ظهور الحديث النبويّ باعتباره مقياساً يحدّد تاريخ نشأة المعايير الفقهيّة الإسلاميّة. بل إنّ نشأة الحديث تعتبر هنا مؤشّراً على تطوّر شكل معيّن للسّلطة (أي النبويّة) فليست نشأة الحديث ظهوراً لمفاهيم إسلاميّة غير مسبوقة في الفقه. وبالإضافة إلى الطّبيعة الدّينيّة الواضحة لسنن القرن الأوّل للهجرة/ السّابع للميلاد، كان الفقه الإسلاميّ من حيث الجوهر والعقيدة قد تشكّل عندما ظهر الحديث النبويّ على السّاحة مصدراً للتشريع مستقلاّ. ولئن عوّض الحديث السّنن خلال القرنين الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد والثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، فإنّ ذلك كان بالأساس مسألة عقلنة وبحث عن المبرّرات و[إضفاء] سلطة ولم يكن مسألة تغيير في المضمون أو الجوهر.

ثمّ إنّه من المهمّ أن ندرك أنّ نشأة الحديث كانت عمليّة تمّ من خلالها توثيق النّموذج النبويّ توثيقاً تاريخيّاً. وبعبارة أخرى مثل الحديث توثيقاً للنّهج النبويّ إلاّ أنّه لم يجسّم السّلطة النبويّة بصفة حصريّة. وتحمل هذه الحقيقة أهميّة بالغة كما يشهد على ذلك الفقه المدنيّ في مرحلته المبكّرة. فقد كانت السّلطة عند فقهاء أهل المدينة تكمن في ممارساتهم الفقهيّة الخاصّة بهم وهي التي اعتبروها حجّة استناداً إلى كونها امتداداً لعمل «أهل المدينة» منذ زمن النبيّ ﷺ وقد تمّ إثباتها وتدعيمها بواسطة أعمال صحابته ومن جاء بعدهم. ولذلك رفضوا أيّ حديث يتعارض مع مثل هذه الأعمال المتداولة بينهم مهما كانت صحّة هذا الحديث في رأي غيرهم. ولقد تواصل اعتماد ما سمّيناه ما عليه العمل مصدراً للسّلطة الفقهيّة إلى أن جاء الوقت الذي حقّق فيه الحديث انتصاراً ساحقاً على هذه السّنن حيث فرض الحديث ذاته في النّهاية باعتباره أرقى شكل يمكن توثيق السّيرة النبويّة النموذجيّة من خلاله، والأهمّ أنّه عندما اكتسب الحديث قبولاً يكاد يكون كليّاً، حينها وقع التخلّي عن ما عليه العمل باعتباره سلطة قائمة الذّات تخليّاً واسعاً ولكنّه ليس تامّاً.

إنّ الاختلاف بين السنّة الفعليّة والحديث يتمثل في أنّ السنّة الفعليّة في أغلبها كانت تستند إلى السّلطة النبويّة بواسطة أعمال الصّحابة (وتابعيهم إلى حدّ معيّن)، أمّا الحديث فقد عبّر عن السّلطة النبويّة من خلال سلسلة موثقة من الرّواة الذين اكتفوا بدور النّقل والرّواية. وبمرور الزّمن استوت منزلة هؤلاء الرّواة شيئاً فشيئاً، بمن فيهم من الصّحابة. أمّا في السنّة الفعليّة فإنّ التقليل من منزلة عمل الصّحابة وسلطتهم (بعد الرّسول طبعا) هو أمر غير وارد بالمرّة. وممّا هو أكثر استبعاداً ذلك الرّأي الذي يعتبر الصّحابة ليسوا سوى رواة أو ناقلين للحديث. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ سلطتهم كانت مستقلّة عن أيّة سلطة أخرى بل على العكس، كانت سلطة الصّحابة مستمدّة من النّموذج النبويّ الذي مثل مصدراً ضمنيّاً لها. فلم يحظ الصّحابة بهذه السّلطة المرموقة لمعرفتهم بما صدر عن الرّسول ﷺ من قول وعمل فحسب وإنّما أيضاً لأنّهم عملوا بهذه المعرفة وعاشوا على أساسها. فبالحديث أو دونه تشبّعت السنّة الفعليّة في القرن الأوّل للهجرة/السّابع للميلاد والثاني للهجرة/الثامن للميلاد بالسّلطة النبويّة إلاّ أنّها استمرّت بواسطة ممارسة الجيل الأوّل من المسلمين وهي ممارسة متحولة ولا قرار لها.

ومن الواضح أن عمل جيل الصّحابة كان يندرج في إطار ثقافتهم دون أن يعني ذلك أنّ الحلول التي ارتأوها للمسائل الطّارئة حديثاً كانت تقوم حصريّاً على النّموذج النبويّ السّابق. إذ يوجد شيء من الشّك في مدى انسجام أعمال الصّحابة مع السّنن الماضية، أي أعمال السّلف، سواء كانت إسلاميّة أو تعود إلى عهود ما قبل الإسلام. وستدّعي السّلطة النبويّة الصّاعدة احتواءها على السّنن بشكليها: فما لم ينه عنه القرآن والرّسول من قيم تعود إلى ما قبل الإسلام، أصبحت جزءاً من السّنن المعترف بها، لأنّها عكست في النّهاية التقاليد المبجّلة التي حدّدت معالم حياة المسلمين الأوائل. وبما أنّ أعمال الجيل الأوّل بل حتى الجيل الثاني أدرجت ضمن السّنن المعترف بها، فقد أسندت هذه الأعمال بدورها إلى الرّسول ﷺ ومثلت بذلك جزءاً من السّلوك النبويّ النموذجيّ الواجب الاحتذاء به واتخاذه أسوة حسنة وقد كان ذلك باختصار النّهج الذي اكتسب محمّد ﷺ من خلاله سلطته النبويّة وهو نهج قد انطلق من القرآن ذاته (الذي دعا المؤمنين إلى اتّخاذ الرّسول ﷺ أسوة حسنة) وواصل جمع التأييد بفعل السّنن الماضية المبجّلة التي ضبطت السنّة النبويّة تدريجيّاً شكلها وحدّدت معالمها.

ولقد ساهمت أنشطة معلّمي القرآن والأئمّة والقصّاص منذ البدايات الأولى في تطوّر هذه السّلطة النبويّة. فكلّما زادت معرفة المرء بالقرآن والسيّرة النبويّة، تعاظمت سلطته حتى يتمكّن من الحديث عن معاني الدّين «الحق». وقد ظهر من خلال حلقات هؤلاء المعلّمين والأئمّة والقصّاص بعد عقود قليلة من وفاة الرّسول ﷺ، جيل جديد من الشبّان الورعين المتّقين الذين صرفوا عنايتهم إلى دراسة النصّ القرآني والسّنن الماضية وتتضمّن أهمّ سنن الرّسول ﷺ والصّحابة والخلفاء أو كلتيهما. وقد أنتج هذا الجيل مع بلوغ مرحلة النّضج (خلال السّنوات الثمانين للهجرة/ 700م وبعدها) تقاليد معرفيّة شفويّة تضمّنت أوجهاً عديدة من التفسير القرآني والقصص الدّينيّ للسّنن الماضية. ومن بين أبناء هذا الجيل برز مختصّون في الفقه اهتمّوا بدراسة مسائل فقهيّة مثل أحكام القرآن في الإرث والعائلة والعبادات والمعاملات الماليّة والتجاريّة وقد شرع هؤلاء في تدريس هذه المسائل التي عرفت ضرباً من التخصّص لحلقات الطلاّب المتزايدة - وقد منحهم

تخصّصهم المعرفيّ في هذه المسائل ما سمّيناه السّلطة المعرفيّة أي القدرة المعترف بها لتحديد المباح وغير المباح أو بعبارة أخرى تحديد أحكام الشّريعة. وصار القرآن والسّنن - بما في ذلك سنن الرّسول ﷺ والخلفاء والصّحابة - موضوعاً لما اصطلح على تسميته بالنّشاط الاجتهاديّ وهي آليّة تأويليّة حدّدت الأحكام التي يمكن استخراجها من هذين المصدرين. ولقد أصبح التخصّص المتزايد في الفقه يعني تخصّصاً موازياً للتفكير الفقهيّ التقنيّ وتهذيباً له وهو ما يعني بدوره أنّ الشّرع لم يعد يعرّف أو يحدّد بكونه إعادة صياغة للمسائل التي تناولها القرآن أو السّنن. وبعبارة أخرى أمسى القرآن والسّنن قاعدة البنية الفوقيّة، إنّها بنية ذهنيّة وتقنيّة هي الشّريعة ذاتها. وكان النّشاط الاجتهاديّ الفرديّ شعاراً لما شهده الفقه من تطوّر مثلما جسّمه بروز حلقات الفقهاء. وهو نشاط استمرّ وازدهر أكثر من ألف سنة بل لعلّه كان أبرز خاصيّة لهذه الثقافة.

لقد تضمّن النّشاط الاجتهاديّ الفرديّ للجيل الموالي من الفقهاء -أولئك الّذين عاشوا بعد العقدين الثاني أو الثالث من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد تطويراً لمنهجيّة تشريعيّة أكثر وعياً ولمبادئ في الفروع الفقهيّة رغم أنّها كانت في خطواتها الأولى نسبيّاً. ولم يؤسّس كلّ مجتهد معترف به هذه المنهجيّة والمبادئ فحسب وإنّما جمع حوله أيضاً تلاميذ سيجعلون آراءه تحمل توجّهاً فقهيّاً مخصوصاً. وطبع هذا التطوّر بداية ظهور المذاهب الشخصيّة التي سيتواصل وجودها حتى بداية القرن الموالي. وكان الطّابع المميّز لهذه المذاهب آنذاك هي تلك الآراء الفرديّة للشّيخ الفقيه والمعلّم، أي المجتهد، وكان ما يميّز كلّ مذهب عن آخر، كما قلنا آنفاً - هو ما نجده في المبادئ الفقهيّة الفرعيّة من تفرّد وخصوصيّة - ولكنّ آراء الشيخ، إمام المذهب لن تبقى على حالها بل إنّ تلاميذه وتلاميذهم هم أيضاً قد بلوروا هذه الآراء وتوسّعوا فيها معتمدين في ذلك على آراء غيره من شيوخ المذاهب الأخرى الذين لم يشاطروا شيخهم دائماً نفس المبادئ الفقهيّة. وهكذا فإنّ تلميذ الشافعي أو تلميذ تلميذه يمكن أن يكون قد اعتمد أساساً على رأي الشافعيّ ولكنّه قد يكون ضمّ (إلى ما سيعتبر لاحقاً بفقه الشافعيّ) مبدأ هامّاً من الفقه الحنفيّ (أو ما سيعرف لاحقاً بذلك). وهكذا تميّزت المذاهب الشخصيّة بافتقارها إلى الوفاء التامّ لمذهب واحد وهو ما مثّل الأساس الجوهري

لتطوّر المذاهب من حيث طبيعتها. ولقد أنتج البناء التراكميّ للآراء الفقهيّة المذاهب الفقهيّة التي برزت باختلافها الواضح عن المذاهب الشخصيّة التي سبقتها. ولكن لمّا اتخذت الآراء الفقهيّة للمذهب شكلها النهائيّ، أصبح الولاء للمذهب أحد ملامح هويّتها وكان هذا الولاء للمذهب الجماعيّ يختلف عن الولاء للمذاهب الشخصيّة الذي يقوم على الأخذ من كلّ شيء أحسنه أمّا المذاهب الفقهيّة فكانت على عكس المذاهب الشخصيّة تحظى بالولاء لا للشّخص أو حتى الفروع الفقهيّة للمعلّم أو الإمام الفقيه (المسمّى بالرّمز المؤسّس) وإنّما صار الولاء لما أصبح يعرف بمنهجيّته ومبادئه الفقهيّة القائمتين على وعي تامّ - وكانت هذه المنهجيّة والمبادئ في الحقيقة ثمرة جهود تواصلت من خلال إنتاج أجيال متلاحقة من الفقهاء والأصوليين. فإذا كان بناء صورة الأئمة الأوائل أو الرّموز باعتبارهم السّلطة النهائيّة على أساس أنّهم مثّلوا المجتهدين المطلقين الذين صاغوا الشّرع بمفردهم في إطار مذاهب فقهيّة، فإنّ هذا البناء كان بالضّبط هو الإنجاز الذي حدّد معالم هذه المذاهب وشكّل على هذا النحو كلّ ما بقي من تاريخ الفقه الإسلامي في خطوطه العريضة.

لكنّ المذاهب الفقهيّة لم تكن لتكتمل نهائيّاً دون منهجيّة في التشريع (وهي ما يعرف بأصول الفقه الذي يجب أن نميّزه عن مبادئ الفروع الفقهيّة التي تحدّثنا عنها سابقاً)، إذ أنّ هذه المنهجيّة ذاتها يفترض أن تكون جوهر الصّورة التي نحتت للشيخ المؤسّس، المجتهد المطلق. ولم يكن لهذه المنهجيّة ذاتها أن تنشأ دون قيام تأليف بين القوى المتصارعة، أهل الرّأي من ناحية وأهل الحديث من ناحية أخرى، وهو تأليف رسم للإسلام السنيّ ملامحه المحدّدة لهويّته. وهكذا مثلت المذاهب الفقهيّة آخر مرحلة من مراحل التطوّر الهامّة التي أضفت بدورها على الفقه الإسلاميّ شكله النهائيّ (دون أن يعني ذلك أنّ الفقه الإسلاميّ لم يعرف تغييرات داخليّة وتدريجيّة داخل حدوده الرّاسخة).

إنّ تفرّد المذاهب الفقهيّة [في الإسلام] عن ثقافات العالم التشريعيّة - وهي حقاً فريدة - يجب أن يقودنا إلى ملاحظتين هامّتين على الأقلّ: أمّا الأولى فإنّه إذا امتلكت الثقافات الأخرى فعلاً شريعة أو أنظمة فقهيّة دون أن تؤسّس لنفسها مذاهب فقهيّة، فإنّ لهذه المذاهب في الإسلام غاية تتجاوز توفير الأحكام الفقهيّة

الفرعيّة، وهي تأسيس فلسفة فقهيّة أو نظام تشريعيّ. أمّا الثانية فإذا لم تكن هذه المذاهب ضروريّة لتحقيق هذه الأهداف، فإنّها قد نشأت بالضّرورة لسبب آخر، فما عساه يكون ؟.

لم يكن الفقه الإسلاميّ قطّ آليّة بيد الدّولة (إن جاز استعمال مصطلح «الدّولة» في غير سياقه التاريخيّ) على خلاف الثقافات التشريعيّة الأخرى في العالم مهما كان مستوى تعقّدها. وبمعنى آخر، لم ينبثق الفقه الإسلاميّ من آلة السّلطة السياسيّة وإنّما ظهر باعتباره مؤسّسة مستقلّة أنشأها رجال أتقياء وطوّروها وهم الذين شرعوا في دراسة الفقه وبلورته باعتباره نشاطاً دينيّاً. ولم يكن بإمكان السّلطة الإسلاميّة الحاكمة أي الجهاز السياسي أن يحدّد مطلقاً أحكام الشّرع. وهذه الحقيقة الهامّة تعني بوضوح أنّ الجهاز الحاكم إذا كان في الثقافات الفقهيّة الأخرى مصدر السّلطة التشريعيّة ومركز نفوذها، فإنّ هذا الجهاز كان في الإسلام غائباً عن السّاحة الفقهيّة غياباً كبيراً إن لم يكن تامّاً. فكان ظهور المذاهب الفقهيّة المعوّض أو الحلّ البديل. إذ تمّ تعويض الافتقار إلى سلطة ونفوذ فقهيّين تجسّدهما الدّولة من خلال نشأة المذاهب وبروزها على نحو كامل ممّا جعلها تمتلك سلطة فقهيّة أعظم من تلك السّلطة التي جسّدها الجهاز الحاكم في الثقافات الأخرى. وإذا كان الجهاز السياسيّ قد حظي بالطّاعة تحت وقع نفوذه السياسيّ القائم على العسف، فإنّ المذهب حظي بشكل من الطّاعة أوضح لأنّه تكلّم باسم الله من خلال المجتهدين المطلقين، أولئك الذين كانوا يعرفون مقاصد الله على أفضل وجه فيما وجب على المسلمين فعله أو تركه - ولم تشكّل هذه الخاصيّة المعرفية الاجتهاديّة التشريع الإسلاميّ وتحدّد معالمه خلال إثني عشر قرناً من تاريخ الإسلام فحسب وإنّما جاءت المذاهب لتعوّض السّلطة الفقهيّة للجهاز السياسيّ الذي كان متهماً بالانطواء على شتّى أنواع الفساد والشرور. (وما زالت أصابع الاتّهام موجّهة إليه إلى اليوم بل لعلّها تزايدت).

ولكنّ القول إنّ السّلطة الفقهيّة كانت بأيدي الفقهاء لأنّ الجهاز السياسيّ كان متّهماً في أخلاقه إنّما هو استنتاج خاطئ، فالفساد السياسيّ والأخلاقيّ للسّلطة كانا نتيجة لتثبيت السّلطة الفقهيّة في مجال عمل الفقهاء وليس سبباً لذلك. وبعبارة أخرى كانت السّلطة الفقهيّة جزءاً من استراتيجيات الفقهاء (المتحوّلة) في سعيهم

نحو تقوية نفوذهم الفقهيّ. فهم من كان يتحدّث باسم الشّرع وليس الجهاز السياسيّ وهم أيضاً الذين ننصت إليهم عندما ندرس الفقه الإسلاميّ. وكان الفقهاء يملكون القدرة على السّيطرة على مجال المعرفة كجزء من صورة الفقه الإسلاميّ التي نحتوها بأنفسهم وستواصل هذه المعرفة التأثير في فهمنا وتصوّرنا للفقهاء وفي فهمنا أيضاً لسكوت سلطة الجهاز السياسيّ الفقهيّة، أو بالأحرى غيابها.

وهذا لا يعني أنّ النخبة الحاكمة لم تنهض بدور هامّ (رغم أنّه يجب أن نواصل التأكيد على أنّ دورها في تحديد الشّرع كان غائباً تقريباً). فقد رأينا مثلاً أنّ نجاح المذاهب الشخصيّة والفقهيّة أو فشلها كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالدّعم الماديّ والسياسيّ الذي اختارت هذه النّخبة منحه أو منعه. وقد مثّل الفقهاء حلقة الرّبط بين هذه النّخبة وعامّة النّاس حيث وفّروا للجهاز الحاكم أداة ناجعة لبسط النّفوذ السياسيّ وتحقيق المشروعيّة. وهكذا فبقدر اعتماد الفقهاء على المزايا الماديّة لأصحاب النفوذ السياسيّ كان هؤلاء السّاسة يعتمدون على الفقهاء لتحقيق مآربهم -فهذه العلاقة الحيويّة حدّدت تفاعلات الصّلة بين الطّرفين: فكلّما أذعنت النّخبة السياسيّة لأوامر الشّريعة، تلقّت دعماً أكبر من الفقهاء من خلال إضفائهم مزيداً من المشروعيّة على السّاسة، وكلّما تعاون هؤلاء الفقهاء مع السّاسة حصلوا على المزيد من الدّعم الماديّ والسياسيّ. فإذا تركنا الشّرع في جوهره العقديّ جانبا، انحصر التفاعل بين الجانب الفقهيّ والجانب السياسيّ في مجال القضاء والمصالح الماليّة/ السياسيّة -فحاجة السّلطة الحاكمة الماسّة لتحقيق المشروعيّة السياسيّة فرضت عليها ضرورة الخضوع للشّرع وإن حاولت التنصّل من هذا الخضوع - وقد تمّ لها ذلك أحياناً - فإنّ ذلك لم يكن بالأمر الخطر الذي بإمكانه أن يحرمهم من غطاء المشروعيّة السياسيّة القائمة على دعم الفقهاء. وهذه الحقيقة التي جعلت موافقة رجال الفقه ضروريّة للعمل السياسيّ هي التي أعطت للإسلام التأسيسيّ ما نسمّيه اليوم بـ«سيادة القانون». وقد كان تفكيك الشّريعة الإسلاميّة والمؤسّسات الدّينيّة والفقهيّة خلال القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين يعني القضاء على كامل سلطة الشّرع التي سادت في ذلك المجتمع التقليديّ. وقد اختفى النّشاط الكثيف الذي كانت تقوم عليه العلاقة بين فقهاء المذهب والسّلطة السياسيّة وذلك باستئصال طبقة المحترفين في الفقه الذين توسّطوا علاقة أخرى بين العامّة وما

أصبح يعرف اليوم بالدّولة المستقلّة القويّة في العصر الحديث. وليست نشأة الدكتاتوريّات الحديثة التي عرفها العالم الإسلاميّ بعد التجارب الاستعماريّة، إلاّ إحدى النتائج المأساويّة للعمليّة التي حطّمت الحداثة من خلالها الثقافات التقليديّة التي كانت تلقى تبجيلاً عظيماً.

تراجم موجزة

- أبو أيّوب السّختياني (ت 131هـ/ 748م): فقيه بصريّ.
- أبو بكر (ت13هـ/ 634م): صحابيّ جليل وأوّل الخلفاء في الإسلام.
- أبو ثور، إبراهيم بن خالد (ت240هـ/ 854م): أحد شيوخ الفقه بالعراق ومؤسّس مذهب فقهيّ اندثر.
- أبو حنيفة (ت 150هـ/ 767م): زعيم فقهاء الكوفة وإليه ينسب المذهب الفقهيّ الحنفيّ.
- أبو زرعة، محمّد بن عثمان (ت302هـ/ 914م): عالم شافعيّ ولّي قاضياً للقضاة سنة 284هـ/ 897م بالشّام ومصر كليهما.
- أبو طاهر محمّد بن أحمد: قاض بمصر في العهد الإخشيدي نحو 348هـ/ 959م.
- أبو هريرة: أحد صحابة الرّسول ﷺ.
- أبو يوسف، يعقوب (ت 182هـ/ 798): صاحب أبي حنيفة، أوّل قاض للقضاة في الإسلام وكبير فقهاء المذهب الفقهيّ الحنفيّ.
- الأثرم، أبو بكر (ت 261هـ/ 874م): تلميذ أحمد بن حنبل.
- الأزديّ، انظر إيّاد.
- الأصطخريّ، أبو سعيد (ت328هـ/ 939م): فقيه شافعيّ وتلميذ الأنماطيّ.
- الأمين: خليفة عبّاسي، ابن هارون الرّشيد (حكم بين 193هـ/ 809م-198هـ/ 813م).
- أنس بن مالك: أحد صحابة الرّسول ﷺ.
- الأنصاري، أبو بكر بن حزم: قاضي المدينة سنة 94هـ/ 712م وبعدها.
- الأنماطي، أبو القاسم (ت 288هـ/ 900م): أحد شيوخ الفقه الشافعيّ.

- الأوزاعي (ت157هـ/ 773م): من شيوخ الفقه بالشّام ومؤسّس المذهب الفقهيّ الأوزاعيّ.
- إبراهيم بن إسحاق: قاضي الفسطاط بين سنتي 204هـ/ 819م و205هـ/ 820م وهو تاريخ وفاته.
- إسحاق بن موسى (توفّي نحو 290هـ/ 902م): عالم شافعيّ مصريّ وهو الذي أدخل الشافعيّة إلى استراباد.
- إسماعيل بن إسحاق (ت 282هـ/ 895م): قاض مالكيّ مشهور وفقيه ببغداد.
- إسماعيل بن إسحاق: ولّي قضاء الجانب الغربيّ من بغداد نحو سنة 170هـ/ 786م.
- إسماعيل بن عيسى: قاض عراقيّ حنفيّ عمل بمصر ما بين سنتي 146هـ/ 780م و167هـ/ 783م.
- إيّاس بن معاوية: قاضي البصرة (ت 122هـ/ 739م).
- ابن أبي دؤاد (ت240هـ/ 854م): قاضي القضاة والمحقق الأوّل خلال المحنة.
- ابن أبي ليلى (ت 148هـ/ 765م) قاض وفقيه كوفيّ مشهور.
- ابن بريدة، عبد الله: قاض بخراسان (الرّاجح أنّ ذلك كان مع بداية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد).
- ابن جبير، سعيد: قاض بالكوفة بعد سنة 105هـ/ 723م.
- ابن الجرّاح، إبراهيم: قاض حنفيّ، نشط بمصر ما بين 205هـ/ 820م و211هـ/ 826م.
- ابن حجيرة، عبد الرّحمن: قاضي مصر بين 70هـ/ 689م أو 71هـ/ 690م و83هـ/ 702م، وهو تاريخ وفاته.
- ابن حربويه، أبو عبيد (ت 319هـ/ 931م): أحد شيوخ الفقه على مذهب أبي ثور. انظر أبا ثور.
- ابن حفص، حسين (ت 212هـ/ 827م): فقيه حنفيّ نشط بأصفهان.
- ابن حنبل، أحمد (ت 241 هـ/ 855م): محدّث وواحد من أهل الحديث المشهورين، وإليه ينسب المذهب الحنبليّ في الفقه.
- ابن حيكويه (ت 318هـ/ 930م): فقيه شافعيّ وتلميذ ابن سريج.
- ابن خديج، عبد الرّحمن: ولّى القضاء بمصر لمدّة ستة أشهر خلال 86هـ/ 705م-87هـ/ 706م.

- ابن خيران، أبو علي (ت 320/ 932): فقيه شافعيّ وتلميذ الأنماطي.
- ابن سريج، أبو العبّاس (ت 306هـ/ 918م): فقيه بغداديّ شافعيّ، وهو أحد أهمّ المساهمين في تأسيس الشافعيّة.
- ابن شبرمة، قاض كوفيّ خلال السّنوات الهجريّة 160هـ/ 750م.
- ابن شبطون، أبو عبد الله (ت193هـ/ 808م أو 199هـ/ 814م): فقيه من فقهاء المالكيّة بالمدينة وهو واحد ممّن أدخلوا المالكيّة إلى الأندلس.
- ابن شيبة، يعقوب (ت262هـ/ 875م): أحد شيوخ المالكيّة بالبصرة ثمّ ببغداد لاحقاً.
- ابن صيفي، يحيى بن أكثم (ت242هـ/ 856م): فقيه شافعيّ وهو أمين سرّ الخليفة المأمون.
- ابن عبّاد، محمّد: قاضي المظالم بمصر ما بين سنتي 215هـ/ 830م ـ 216هـ/ 831م.
- ابن عبّاس: أحد صحابة الرّسول ﷺ وابن عمّه.
- ابن عبد الحكم، عبد الله (ت 214هـ/ 829م): قاض مصريّ تولّى فحص شهادة الشّهود.
- ابن عتبة، عبد الله: قاض عمل بالكوفة نحو سنة 95هـ/ 713م.
- ابن عمر، عبد الله (ت73هـ/ 692 أو 74هـ/ 693م): صحابيّ، وأحد كبار الرواة.
- ابن عيينة: انظر سفيان.
- ابن الفرات، إسحاق: قاضي مصر ما بين 184هـ/ 800م و185هـ/ 801م.
- ابن القاسم، أبو عبد الله (ت 191هـ/ 806م): أحد شيوخ الفقه بالمدينة وتلميذ مالك.
- ابن القاصّ الطّبري (ت336هـ/ 947م): أحد شيوخ الفقه الشافعيّ وتلميذ ابن سريج.
- ابن المبارك، عبد الله (توفّي نحو 185هـ/ 801م): أحد شيوخ الفقه الخراسانيّين ثمّ العراقيّين لاحقاً، وهو تلميذ سفيان الثوريّ ومالك.
- ابن مسعود (ت 32هـ/ 652م)، أحد صحابة الرّسول ﷺ.
- ابن المعذل (توفّي نحو 240هـ/ 854م): أحد شيوخ الفقه المالكي بالبصرة.
- ابن المقفّع (توفّي نحو 139هـ/ 756م): كاتب فارسيّ نشط خلال السّنوات الأولى للدّولة العبّاسيّة.
- ابن المنكدر، عيسى: قاضي الفسطاط بين 212هـ/ 827م و214هـ/ 829م.

- ابن ميمون، يحيى، قاض ولّي على مصر بين 105هـ/ 723م و115هـ/ 733م.
- ابن يحيى: انظر اللّيثي.
- ابن يسار، أبو عبد الله مسلم (توفّي نحو 110هـ/ 728م): أحد الزّعماء المختصّين في الفقه من البصريّين.
- ابن يسار، سليمان: انظر سليمان.
- البرني، أحمد بن عيسى: قاضٍ ولّي على جانب بغداد الشرقي نحو سنة 170هـ/ 786م.
- البصريّ، الحسن (ت110هـ/ 728م): مفكّر بصريّ وأحد المتكلّمين الأوائل.
- بكّار بن قتيبة: قاض كوفي حنفيّ شغل كرسيّ القضاء ما بين 246هـ/ 860م و270هـ/ 883م، وهو تاريخ وفاته.
- التميمي، منصور (توفّي قبل 320هـ/ 932م): فقيه شافعيّ وتلميذ الأنماطيّ.
- الثلجيّ، محمّد بن شجاع (ت267هـ/ 880م): شيخ من فقهاء الحنفيّة بالعراق.
- الثوريّ، سفيان (ت161هـ/ 777م) شيخ من فقهاء الكوفة وإليه ينسب مذهب فقهيّ انقرض.
- الجيشاني، عبد الرّحمن: قاضي الفسطاط وجابي ضرائبها خلال السّنوات 130هـ/ 750م.
- الحارث بن مسكين: ولّي قضاء مصر ما بين سنتي 237هـ/ 851م و245هـ/ 859م.
- الحارثيّ، خالد بن حسين: قاضي البصرة بين سنتي 158هـ/ 774 و169هـ/ 785م.
- حبيب بن ثابت (ت119هـ/ 737م): محدّث ضعيف.
- الحربيّ، إبراهيم بن إسحاق (ت285هـ/ 898م): أحد أتباع ابن حنبل وأحد أوائل الحنابلة.
- حرملة (ت243هـ/ 857م): تلميذ الشافعيّ وأحد شيوخ الفقه لم ينجح مذهبه الناشئ في البقاء.
- الحزميّ، عبد الله بن طاهر: قاض بين سنتي 169هـ/ 785م و174هـ/ 790م.
- حسن بن زياد (ت204هـ/ 819م): أحد شيوخ الفقه بالكوفة، قاض ومحدّث، وتلميذ أبي حنيفة.
- حمّاد بن أبي سليمان (ت120هـ/ 737م): فقيه كوفي مشهور.
- حمّاد بن إسحاق (ت 267هـ/ 880م): أحد شيوخ الفقه المالكيّ وولّي القضاء ببغداد.

- خارجة بن زيد (ت99هـ/ 717م) فقيه مشهور من أهل المدينة.
- خزيمة بن إبراهيم: ولّي قضاء مصر نحو سنة 135هـ/ 752م.
- الخلاّل، أبو بكر (ت 311هـ/ 923م): أحد أهمّ المؤسّسين للمذهب الفقهيّ الحنبليّ.
- الخوارزمي، محمّد: نسّاخ عراقيّ، ولّي قضاء مصر سنة 205هـ/ 820م.
- خير بن نعيم: قاض وقاصّ ولّي على القضاء مرّتين بمصر، المرّة الأولى ما بين سنتي 120هـ/ 737م و127هـ/ 744م، والثانية ما بين 133هـ/ 750م و135هـ/ 752م.
- داود بن خلف الظاهريّ (ت270هـ/ 883م) أحد شيوخ الفقه ببغداد والمؤسّس للمذهب الفقهيّ الظاهريّ.
- ربيع بن سليمان: انظر المراديّ.
- ربيعة (ربيعة الرّأي) بن أبي عبد الرّحمن (ت136هـ/ 753م): فقيه إمام من أهل المدينة.
- الرّعيني، أبو خزيمة: قاض بمصر ما بين 144هـ/ 761م و154هـ/ 770م.
- الزّرقي، عمر بن خلدة: قاضي المدينة حوالي سنة 80هـ/ 699م.
- زفر بن الهذيل (ت158هـ/ 774م): أحد شيوخ الفقه بالكوفة وهو تلميذ أبي حنيفة.
- الزّهري، أبو مصعب (ت242هـ/ 857م): فقيه من أهل المدينة.
- الزّهري، ابن شهاب الدّين (ت124هـ/ 742م): أحد شيوخ الفقه بالمدينة.
- زياد بن عبد الرّحمن (توفّي نحو 200هـ/ 815م): فقيه مالكيّ من أهل المدينة، وهو من أدخل المالكيّة إلى الأندلس.
- زيد بن ثابت: كاتب الرّسول ﷺ.
- السّختياني: انظر أبو أيّوب.
- سعيد بن جبير (ت95هـ/ 713م): فقيه إمام من أهل الكوفة.
- سعيد بن المسيّب (ت94هـ/ 712م): فقيه إمام من أهل المدينة.
- سفيان بن عيينة (ت198هـ/ 814م): محدّث مشهور وأستاذ الشافعيّ.
- السّلمي، عمر بن عامر: قاض بصريّ خلال السّنوات 130هـ/ 750م.
- سليمان بن عتر: من القضاة الأوائل بمصر بين سنتي 40هـ/ 660م و60هـ/ 680م.
- سليمان بن يسار (ت110هـ/ 728م): أحد المختصّين في الفقه من أهل المدينة.

- سوّار بن عبد الله: قاض بصريّ عمل خلال أواخر السّنوات 130هـ/ 750م.
- الشّاشي، أبو علي (ت344هـ/ 955م): فقيه حنفيّ وأصوليّ.
- الشّاشّي، انظر القفّال.
- الشافعيّ، محمّد بن إدريس (ت204هـ/ 819م): أحد شيوخ الفقه وينسب إليه المذهب الشافعيّ في الفقه.
- شريح: من القضاة الأوائل بالكوفة (توفّي حوالي 63هـ/ 682م و78هـ/ 705م).
- شريك بن عبد الله: قاض كوفي خلال السّنوات الهجريّة 160هـ/ 780م.
- الشعبيّ، عامر (ت110هـ/ 728م) أحد الكوفيّين المشهورين المختصّين في الفقه.
- الشّيباني، محمّد بن الحسن (ت189هـ/ 804م): أحد شيوخ الفقه بالكوفة وأحد المساهمين في تأسيس المذهب الفقهيّ الحنفي.
- صالح بن كيسان: محدّث من أهل المدينة (عاش نوح 100هـ/ 718م-120هـ/ 737م).
- الصّيرفيّ، أبو بكر (ت330هـ/ 942م): أحد شيوخ الفقه الشافعيّ وتلميذ ابن سريج.
- طاووس (ت 106هـ/ 724م): مختصّ في الفقه من أهل اليمن.
- الطّبري، محمّد بن جرير (ت310هـ/ 922م): أحد شيوخ الفقه البغداديّين الذين لم ينجح مذهبه النّاشئ في البقاء.
- طلحة بن عبد الله بن عوف: أحد القضاة الأوائل بالمدينة ما بين 60هـ/ 679م و72هـ/ 691م.
- عامر الشعبيّ: انظر الشعبيّ.
- عبد الله بن عتبة (ت 98هـ/ 716م): أحد المختصّين في الفقه بالمدينة.
- عبد الله بن نوفل: أحد القضاة الأوائل بالمدينة المنوّرة خلال أواخر السّنوات الهجريّة الستين/ 680م.
- عبد الله العمريّ: انظر العمريّ.
- عبد الملك: خليفة أمويّ (حكم بين 65هـ/ 685م-86هـ/ 705م).
- عبيد الله بن أبي بكرة: قائد ومن القضاة الأوائل للبصرة في أوّل نشأتها.
- عثمان بن عفّان: الخليفة الثالث في الإسلام (حكم بين 23هـ/ 644م-35هـ/ 655م) وهو صحابي.
- عديّ بن أرطأة: قاضٍ بصريّ ولاّه عمر بن عبد العزيز (حكم بين 99هـ/ 717م-101هـ/ 720م).

- العذري، عبد الرّحمن: قائد عسكريّ وقاضي دمشق حوالي سنة 100هـ/ 718م.
- عروة بن الزّبير (ت94هـ/ 712م): من المختصّين في الفقه من أهل المدينة.
- عطاء بن أبي رباح (ت105هـ/ 723م) أحد الفقهاء السبعة.
- عطّاف بن غزوان: قاضي المظالم بالفسطاط ما بين 211هـ/ 826م و212هـ/ 827م.
- عكرمة (ت107هـ/ 725م أو 115هـ/ 733م): مختصّ في الفقه من أهل المدينة.
- علي بن أبي طالب (ت40هـ/ 661م): ابن عمّ الرّسول ﷺ ورابع الخلفاء في الإسلام.
- عمر بن الخطّاب: الخليفة الثاني بعد الرّسول ﷺ (حكم بين 13هـ/ 632م-23هـ/ 644م) وأحد صحابته.
- عمر بن عبد العزيز: خليفة أمويّ (حكم بين 99هـ/ 717م-101هـ/ 720م).
- عمران بن عبد الله الحسنيّ: ولّي على قضاء الفسطاط سنة 86هـ/ 705م.
- عمرو بن دينار (ت126هـ/ 743م) أحد المختصّين في الفقه بمكّة.
- العمريّ، عبد الله: قاضي مصر ما بين سنتي 185هـ/ 801م و194هـ/ 809م.
- العنبريّ، عبيد الله بن الحسن: قاضي البصرة ما بين 156هـ/ 772م و166هـ/ 782م.
- عياض، الأزدي: قاض بمصر نحو 98هـ/ 716م.
- عيسى بن دينار (ت212هـ/ 827م): أحد شيوخ الفقه المالكيّ وهو من أدخل المالكيّة إلى الأندلس.
- غوث بن سليمان: ولّي على قضاء مصر مرّتين ما بين 135هـ/ 752م و144هـ/ 761م.
- الفارسيّ، أبو بكر (عاش نحو سنة 350هـ/ 960م): أحد شيوخ الفقه الشافعيّ وأحد تلامذة ابن سريج.
- فضالة بن عبيد الأنصاري: أحد القضاة الأوائل بسوريا ثمّ عيّن والياً عليها نحو سنة 38هـ/ 658م.
- فضل بن غنيم: قاضي الفسطاط ما بين سنتي 198هـ/ 813م و199هـ/ 814م.
- القاسم بن محمّد (ت110هـ/ 728م): أحد المختصّين في الفقه من أهل المدينة.
- قبيصة بن ذؤيب، أبو سعيد (ت86هـ/ 705م أو87هـ/ 706م): أحد المختصّين في الفقه البارزين من أهل المدينة.
- قتادة بن دعامة السّدوسيّ (ت117هـ/ 735م): أحد الشّيوخ المختصّين في الفقه من البصريّين.

- القفّال الشّاشي (ت336هـ/ 947م): أحد شيوخ الفقه الشافعيّ وتلميذ ابن سريج.
- كعب بن سور الأزدي: أحد قضاة البصرة الأوائل نحو سنة 14هـ/ 635م.
- لهيعة بن عيسى: قاض عيّن على قضاء مصر مرّتين، المرّة الأولى ما بين 196هـ/ 811م و198هـ/ 813م، والمرّة الثانية ما بين 199هـ/ 814م و204هـ/ 819م.
- اللّيثي، يحيى بن يحيى (ت234هـ/ 849م): فقيه مالكيّ من أهل المدينة وهو أحد الذين أدخلوا المالكيّة إلى الأندلس.
- المأمون: خليفة عبّاسيّ ما بين 198هـ/ 813م و218هـ/ 833م، وهو ابن الخليفة هارون الرّشيد.
- مالك بن أنس (ت 179هـ/ 795م): أحد شيوخ الفقه بالمدينة وينسب إليه المذهب الفقهيّ المالكيّ.
- مجاهد بن جبر (توفّي بين 100هـ/ 718م و104هـ/ 722م): أحد المكيّين المختصّين في الفقه.
- محمّد بن سيرين (ت110هـ/ 728م): أحد الكوفيّين المختصّين في الفقه.
- محمّد بن يوسف: قاضي بغداد نحو سنة 301هـ/ 913م.
- المخزومي، محمّد بن عبد الله: قاض ببغداد خلال خلافة المأمون.
- المرادي، الرّبيع بن سليمان (ت270هـ/ 884م): أحد شيوخ الفقه الشافعيّ بمصر.
- المراديّ، عابس بن سعيد: أحد قضاة الفسطاط الأوائل نحو سنة 65هـ/ 684م.
- مروان: خليفة أمويّ (حكم بين 64هـ/ 683م-65هـ/ 684م).
- المروزي، محمّد بن نصر (ت294هـ/ 906م): فقيه ومحدّث بغدادي/ سمرقندي بارز.
- المزني، إبراهيم (ت264هـ/ 877م): فقيه مصريّ شافعيّ.
- مسلم بن يسار، أبو عبد الله (ت101هـ/ 719م) فقيه بصريّ مشهور.
- معاذ بن جبل: والي اليمن وقائدها وقاضيها الأوّل خلال حياة الرّسول.
- معاوية بن أبي سفيان: الخليفة الأمويّ الأوّل (حكم بين 41هـ/ 661م-60هـ/ 680م).
- المفضّل بن فضالة: ولّي على قضاء الفسطاط مرّتين، المرّة الأولى بين 168هـ/ 784م و169هـ/ 785م، والمرّة الثانية بين 174هـ/ 790م و177هـ/ 793م.
- محمّد بن أبي اللّيث: قاضي الفسطاط ما بين 226هـ/ 840م و235هـ/ 849م.

- منصور بن اسماعيل (ت306هـ/ 918م): أحد شيوخ الفقه على المذهب الثوريّ، انظر أبو ثور.
- المنصور، أبو جعفر: الخليفة العبّاسي الثاني (حكم بين 136هـ/ 754م-158هـ/ 775م).
- المهديّ: الخليفة العبّاسيّ الثالث (حكم بين 158هـ/ 775م-169هـ/ 785م).
- مكحول، أبو عبد الله (ت113هـ/ 731م أو118هـ/ 736م): أحد المختصّين في الفقه من أهل الشّام.
- الميداني، حسين أبو جعفر (ت 212هـ/ 827م): فقيه حنفيّ بأصفهان.
- الميموني، عبد الله (ت274هـ/ 887م): تلميذ أحمد بن حنبل.
- نافع (ت118هـ/ 736م): أحد المختصّين في الفقه من أهل المدينة.
- النخعيّ، إبراهيم (ت96هـ/ 714م): فقيه كوفيّ من أوائل الحنفيّة.
- نوفل بن مساحق: قاضي المدينة نحو سنة 76هـ/ 695م.
- النيسابوري، محمّد بن المنذر (ت318هـ/ 930م) أحد شيوخ الفقه شبه المستقلّين، ثمّ نسب لاحقاً إلى المذهب الشافعيّ.
- النيسابوري، يعقوب بن إسحاق (ت319هـ/ 929م أو316هـ/ 928م): فقيه شافعيّ مصريّ أدخل مذهبه إلى أسفرائين.
- الهادي: خليفة عبّاسي (حكم بين 169هـ/ 785م-170هـ/ 786م).
- هارون بن عبد الله: قاضي مصر بين سنتي 216هـ/ 831م و226هـ/ 840م.
- هارون الرّشيد: خليفة عبّاسيّ (حكم بين 170هـ/ 786م-193هـ/ 809م).
- هاشم البكريّ: قاض حنفيّ ولّي على مصر ما بين سنتي 194هـ/ 809م و196هـ/ 811م.
- يحيى بن سعيد: قاضي بغداد خلال خلافة المنصور التي امتدّت بين (136هـ/ 754م-158هـ/ 775م).
- يزيد بن بلال (ت140هـ/ 757م): قاض مصريّ.
- يزيد بن عبد الملك: خليفة أموي (حكم بين 101هـ/ 718م-105هـ/ 723م).

المصادر والمراجع

المصادر:

- أبو زرعة، انظر الدّمشقي.

- ابن الأعثم، أبو محمّد أحمد، «الفتوح»، 8 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1986).

- ابن حبّان، محمّد، «كتاب مشاهير علماء الأمصار»، تحقيق. م فلايشهامير (M. Fleischhammer)، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر، 1379/ 1959).

______. «كتاب الثقات» (حيدر أباد: عبد الخالق الأفغاني، 1388/ 1968).

- ابن حزم، محمّد، معجم الفقه، جزءان (دمشق: مطبعة الجامعة، دمشق، 1966).

- ابن خلّكان، شمس الدّين أحمد، «وفيّات الأعيان»، 4 أجزاء (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1417/ 1997).

- ابن سعد، محمّد، «الطّبقات الكبرى»، 8 أجزاء. (بيروت: دار بيروت للطّباعة والنّشر 1958).

- ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف، «جامع بيان العلم وفضله»، جزءان. (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت).

- ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد، «العقد الفريد»، تحقيق محمّد العريان، 8 أجزاء (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1953).

- ابن الفرّاء، محمّد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق محمّد الفقي، جزءان (القاهرة: مطبعة السنّة المحمّديّة، 1952).

- ابن القاصّ، أحمد بن محمّد، «أدب القاضي»، تحقيق حسين جبّوري، جزءان (الطّائف: مكتبة الصدّيق، 1409/ 1989).

- ابن قاضي شهبة، تقي الدّين، «طبقات الشافعيّة»، 4 أجزاء (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، 1398/ 1978).

- ابن قدامة، موفّق الدّين، «المغني»، 14 جزءاً. (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1973).

- ابن قطلوبغا، زيد الدّين، «تاج التراجم» (بغداد: مكتبة المثنّى، 1962).

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، «البداية والنّهاية»، 14 جزءاً (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985 ـ 1988).

- ابن مازة، انظر الحسام الشّهيد.

- ابن النجّار، تقي الدّين، «منتهى الإرادات»، تحقيق عبد المغني عبد الخالق، جزءان (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1381/ 1962).

- ابن النّديم، «الفهرست» (بيروت: دار المعارف للطباعة والنشر، 1398/ 1978) ترجمة. ب. دودج (B. Dodge) تحت عنوان: The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century survey of Muslim Culture (New York: Columbia University Press, 1970).

- ابن النّقيب، المصريّ، «عمدة السّالك»، ترجمة.ن.هـ.م. كيلر(N.H.M.Keller,) . تحت عنوان: the Reliance of the Traveller (Evanston: Sunna Books, 1993).

- الباجي، أبو الوليد، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1986).

- البغدادي، الخطيب، «تاريخ بغداد»، 14 جزءاً (القاهرة: مطبعة السّعادة، 1931).

- التنوخي، علي بن المحسّن، «نشوار المحاضرة»، 8 أجزاء (دون مكان نشر، 1971).

- الجصّاص، «شرح أدب القاضي»، انظر حسام الشّهيد.

- الجمّاعيلي، عبد الغنيّ بن عبد الواحد، «العمدة في الأحكام»، تحقيق مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1986).

- حسام الشّهيد، ابن مازة، «شرح أدب القاضي للخصّاف» (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1994).

- الحطّاب، محمّد، «مواهب الجليل لشرح مختصر خليل»، 6 أجزاء (طرابلس، ليبيا: مكتبة النّجاح، 1969).

- الدّمشقي، أبو زرعة، «تاريخ»، تحقيق شكر الله القوجاني، جزءان (دون مكان نشر، 1970).

- الذهبي، شمس الدّين، «سير أعلام النّبلاء»، تحقيق. بـ. معروف وم. هـ. سرحان، 23 جزءاً (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1986).

ـــــ. «تاريخ الإسلام»، تحقيق عمر تدمري، 52 جزءاً (بيروت: دار الكتاب العربي 1987-2000).

- السّبكي، تاج الدّين بن تقيّ الدّين، «طبقات الشافعيّة الكبرى»، 6 أجزاء (القاهرة: المكتبة الحسينيّة، 1906).

- سحنون بن سعيد التنوخي، «المدوّنة الكبرى»، تحقيق أحمد عبد السّلام، 5 أجزاء. (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1415/ 1994).

- السّمرقندي، أبو نصر، «رسوم القضاة»، تحقيق. م. جاسم الحديثي (بغداد: دار الحريّة للطّباعة، 1985).

- السّمناني، أبو القاسم، «روضة القضاة»، تحقيق صلاح الدّين الناهي، 4 أجزاء. (بيروت وعمّان: مؤسّسة الرّسالة، 1404/ 1984).

- السّيوطي، جلال الدّين عبد الرّحمن، «الرّدّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض»، تحقيق خليل الميس (بيروت: داز الكتب العلميّة، 1983).

- الشافعيّ، محمّد بن إدريس، «الرّسالة»، تحقيق محمّد الكيلاني (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1969) ترجمة مجيد خدّوري، تحت عنوان: *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala.* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961).

- الشّاشي، أبو علي، «أصول» (بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1402/ 1982).

- الشّيباني، محمّد بن الحسن، «الأصل»، 5 أجزاء (بيروت: عالم الكتب، 1990).

- الشّيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، «شرح اللّمع»، تحقيق عبد المجيد تركي، جزءان (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1988).

ـــــ. «طبقات الفقهاء» تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار الرّائد العربي، 1970).

- الطّوفي، نجم الدّين سليمان، «شرح مختصر الرّوضة»، تحقيق عبد الله التركي، 3 أجزاء، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1407/ 1987).

- العسقلاني، ابن حجر «رفع الإصر عن قضاة مصر»، تحقيق حامد عبد المجيد، جزءان. (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1966).

ـــــ. «رفع الإصر عن قضاة مصر»، مطبوع مع الكندي، «أخبار قضاة مصر».

- القرآن الكريم (الكويت، وزارة الأوقاف، 1981)، ترجمة.م.م بيكتال (M. M. Pickthal) تحت عنوان: *The Meanings of the Glorious Koran* (New York: Mentor. n. d.).

- القلقشندي، أحمد بن علي، «صبح الأعشى في صناعة الإنشا»، 14 جزءاً (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987).

- الكندي، محمّد بن يوسف، «أخبار قضاة مصر»، تحقيق. ر. أوغست (R. Guest) (القاهرة: مؤسّسة قرطبة، د.ت).

- اللّكنوي، عبد الحيّ، «الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة» (بينارس: مكتبة ندوة المعارف، 1967).

- مالك بن أنس، «الموطّأ» (بيروت: دار الجيل، 1414/ 1993).

- نّظام، الشّيخ، وغيره، «الفتاوى الهنديّة»، 6 أجزاء (أعيد طبعه، ببيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1400/ 1980).

- النووي، محيي الدّين شرف الدّين، «تهذيب الأسماء واللّغات»، جزءان. (القاهرة: إدارة الطّباعة المنيريّة، د.ت.).

- الهاشمي، السيّد أحمد، «جواهر الأدب في أدبيّات وإنشاء لغة العرب» جزءان. (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، د.ت.).

- وكيع، محمّد بن خلف، «أخبار القضاة»، 3 أجزاء (بيروت: عالم الكتب، د.ت).

المراجع:

- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, vol. II: *Qur'anic Commentary and Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1967).*

- Abu-Lughod, Janet L., *Cairo: 1001 Years of the City Victorious* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

- علي جواد، «المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 10 أجزاء (بيروت: دار العلم للملايين، 1970 ـ 76).

- Ansari, Zafar I., «The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument *e silentio», Hamdard Islamicus*, 7 (1984): 51-61.
  «Islamic Juristic Terminology before Safi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa», *Arabica*, 19 (1972): 255-300.

- 'Athamina, K., «Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and its Socio-Political Impact on Early Muslim Society», *Studia Islamica*, 76 (1992): 53-74.
  «The 'Ulama in the Opposition: The 'Stick and the Carrot' Policy in Early Islam», *Islamic Quarterly*, 36, 3 (1992): 153-78.

- Azami, M. M., On Schacht's Origins of *Muhammadan Jurisprudence* (NewYork: John Wiley, 1985).
  Studies in Early Hadith *Literature* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1968).

- Baker, Mohd D., «A Note on Muslim Judges and the Professional Certificate», al-Qantara, 20, 2 (1999): 467-85.

- Ball, Warwick, *Rome in the East: The Transformation of an Empire* (London and New York: Routledge, 2000).

- Beeston, A. F. L., «Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen», *L'Arabie du sud, vol. I (Paris: Editions G-P. Maisonneuve et Larose, 1984), 271-78.*
  «The Religions of Pre-Islamic Yemen», L'Arabie du sud, vol. I (Paris: Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1984), 259-69.

- *Black's Law Dictionary*, 5th ed. (St Paul: West Publishing Co. 1979).

- Bligh-Abramsky, Irit, «The Judiciary (Qadis) as a Governmental Administrative Tool in Early Islam», *Journal of the Economic and Social History of the Orient, 35 (1992): 40-71.*

- Bravmann, M. M., *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1972).

- Brock, S. P., «Syriac Views of Emergent Islam», in G. H. A. Juynboll, ed., Studies on the First Century of Islamic Society (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 9-21.

- Brockopp, J., *Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam and his Major* Compendium of Jurisprudence (Leiden: Brill, 2000).

- Burtton, J., *The Collection of the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

- Caspers, E. C. L. During, «Further Evidence for 'Central Asian' Materials from the Arabian Gulf», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 37 (1994): 33-53.

- Cohen, Hayyim, «The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1970): 16-61.

- Coulson, N. J., *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

- Crone, Pattricia, «Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'an», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18 (1994): 1- 37.

- Crone, Pattricia, and M. Cook, *Hagarism; The Making of the Muslim World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

- Crone, Pattricia, and M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

- Donner, Fred, «The Role of Nomads in the Near East in Late Antiquity (400 - 800 C. E.)», in F. M. Clover and R. S. Humphreys, eds., *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 73-88.

- Dussaud, René, *La penetration des arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris: Paul Geuthner, 1955).

- Dutton, Yasin, «'Amal v. *Hadith* in Islamic Law: The Case of *Sadl al-Yadayn and Society, 3, I* (1996): 13-40.

The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Medinan 'Amal (Richmond: Curzon, 1999).

- Edens, C. and Garth Bawden, «History of Tayma' and Hejazi Trade During the First Millennium B.C.», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 32 (1989): 48-97.

- Goitein, S. D., «The Birth-Hour of Muslim Law», *Muslim World*, 50, I (1960): 23-29.
Studies in Islamic Histroy and Institutions (Leiden: E. J. Brill, 1966).
«A Turning Point in the History of the Islamic State», *Islamic Culture*, 23 (1949): 120-35.

- Goldziher, I., *The Zahiris: Their Doctrine and their History,* Trans. Wolfgang Behn (Leiden: E. J. Brill, 1971).

- Hallaq, Wael, «The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem», Studia Islamica, 89 (1999): 75-90.
  Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). ed., *The Formation of Islamic Law,* The Formation of the Classical Islamic World, edited by L. Conrad, no. 27 (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004).
  «From *Fatwas to Furuʿ:* Growth and Change in Islamic Substantive Law», *Islamic Law and Society,* I (1994): 17-56.
  A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
  «'Muslim Rage' and Islamic Law», *Hstings Law Journal,* 54 (August 2003): 1-17.
  «On the Authoritativeness of Sunni Consensus», *International Journal of Middle East Studies,* 18 (1986): 427-54.
  «On Dating Malik's *Muwatta'», UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law,* I, I (2002): 47-65.
  «On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought», in N. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 3-31.
  «Qadis Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence», *al-Qantara,* 20, 2 (1999): 437-66.
  «The *Qadi's Diwan (sijill)* before the Ottomans», *Bulletin of the Shool of Oriental and African Studies,* 61,. (1998): 415-36.
  «The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse», *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law,* 2, I (2002- 03): 1-31.
  «A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialect», *The Muslim World,* 77, 2-3 (1987): 189-227.
  «Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and Provincial Influences on Early Islamic Law», *Journal of the American Oriental Society,* 110 (1989): 79-91; reproduced in W. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1994), article IX, 1-36.
  «Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?»
  International Journal of Middle East Studies, 25 (1993): 587-605.

- Halm, Heinz, *Die Ausbreitung der safi'itischen Rechtsschule von den Anfangen bis zum* 8./14. Jahrhundert (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1974).

- Hennigan, P., «The Birth of a Legal Institution: The Formation of the *Waqf* in Third Century AH Hanafi Legal Discourse» (Ph. D. dissertation, Cornell University, 1999).

- Hodgson, M., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

- Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: The Darwin Press, 1997).

- Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982).

- King, G. R. D., «Settlement in Western and Central Arabia and the Gulf in the Sixth-Eighth Centuries AD», in G. R. D. King and A. Cameron, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East,* vol. II (Princeton: The Darwin Press, 1994), 181-212.

- Kister, M. J., «al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia», *Arabica,* 15 (1968): 143-69.
  «...la taqra'u l-qur'ana 'ala l-mushafiyyin wa-la tahmilu l-'ilma 'ani lsahafiyyin...: Some Notes of the Transmission of Hadith», Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 22 (1998): 127-62.
  «The Market of the Prophet», *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 8 (1965): 272-76.
  Landau-Tasseron, Ella, «The Cyclical Reform: A Study of the *Mujaddid Tradition»,* Studia Islamica, 70 (1989): 79-117.

- Lapidus, Ira M., «The Arab Conquests and the Formation of Islamic Society», in Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society,* 49-72.

- Lecker, Michael, «On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times», in M. Lecker, *Jews and Arabs in Pre-and Early Islamic Arabia* (Aldershot: Variorum, 1998), 133-46.

- Levenson, J., *European Expansion and the Counter-Example of Asia, 1300- 1600* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1967).

- Lowry, Joseph, «The Legal-Theoretical Content of the *Risala* of Muhammad b. Idris al-Shafi'I» (Ph. D. dissertation, University of Pennsylvania, 1999).

- Madelung, Wilferd, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism», *Der Islam,* 59, I (1982): 32-39.

- Maghen, Z., «Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of 'Popular Practice'», *Islamic Law and Society,* 10, 3 (2003): 276-347.

- Makdisi, George, «The Significance of the Schools of Law in Islamic Religious History», *International Journal of Middle East Studies,* 10 (1979):1-8.

- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: E. J. Brill, 1997).

- Mohammed, Khaleelul Iqbal, «Devolopement of an Archetype: Studies in the Shurayh Traditions» (Ph. D. dissertation, McGill University, 2001).

- Motzki, Harald, *Die Anfange der islamischen Jurisprudenz: Ihr Entwicklung in Mekka bis zur Mittre des 2.18. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991); trans. Marion H. Katz., *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (Leiden: Brill, 2002).
«Der Fiqh des-Zuhri: die Quellenproblematik», *Der Islam*, 68, I (1991): 1-44.
«The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law», *Islamic Law and Society*, 6, 3 (1999): 293-317.

- Piotrovsky, Mikhail B., «Late Ancient and Early Medieval Yemen: Settlement, Traditions and Innovations», in G.R.D. king and Avril Cameron, eds., *The Byzantine and Early Islamic Neaar East*, vol. II (Princeton: The Darwin Press, 1994), 213-20.

- Potts, D. T., *The Arabian Gulf in Antiquity*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1990).

- Powers, David, «The Exegetical Genre *Nasikh al-Qur'an wa-Mansukbub*», in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 117-38.
«On Judicial Review in Islamic Law», *Law and Society Review*, 26 (1992): 315-41.
Organizing *Justice in the Muslim World 1250-1750*, Themes in Islamic Law, edited by Wael B. Hallaq, no. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, in progress).

- Rashid, Saad, *Darb Zubayda: The Pilgrim Road from Kufa to Mecca* (Riyadh: Riyadh University Libraries, 1980).

- Rippin, Andrew, «al-Zuhri, *Naskh al-Qur'an* and the Early *Tafsir* Texts», Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 47 (1984): 22-43.

- Rubin, Uri, «*Haniffiyya and Ka'ba:* An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *Din Ibrahim*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990): 85-112.

- سالم سيّد، «تاريخ العرب في عصر الجاهليّة (الاسكندريّة: مؤسّسة شباب الجامعة، 1990).

- Sartre, Maurice, *L'Orient romain* (Paris: Seuil, 1991).

- Schacht, Joseph, «From Babylonian to Islamic Law», in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* (London and Boston: Kluwer Law International,
1995), 29-33.
An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).

The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950).

- Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin: W. de Gruyter, 1996).

- Serjeant, R. B., «The Constitution of Medina», *Islamic Quarterly,* 8 (1964): 3-16.

- Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989).
Byzantium and the Arabs in the Sixth Century (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Library and Collection, 1995).
«Pre-Islamic Arabia», in *The Cambridge History of Islam, ed.* P. M. Holt et al., vol. I A (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 3-29.

- Spectorsky, Susan, *«Sunnah in the Respones of Ishaq* B. Rahawayh», in Weiss, ed., *Studies in Islamic Legal Theory, 51-74.*

- Stol, M., «Women in Mesopotamia», *Journal of the Economic and Social History of the Orient, 32, 2 (1995): 123-44.*

- Sudairi, 'Abd al-Rahman, *The Desert Frontier of Arabia: al-Jawf through the Ages (London: Stacey International, 1995).*

- Thung, Michael, «Written Obligations from the 2nd/8th to the 4th Century», Islamic Law and Society, 3, 1 (1996): 1-12.

- Tsafrir, N., «The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan», *Islamic Law and Society,* 5, 1 (1998): 1-21.
«The Spread of the Hanafi School in the Western Regions of the 'Abbasid Caliphate up to the End of the Third Century AH». (Ph. D. dissertation, Princeton University, 1993).

- Tyan, E., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam,* 2 vols. 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

-----. «Judicial Organization», in M. Khadduri and H. Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955), 236-78.

- VerSteeg, Russ, *Early Mesopotamian Law* (Durham, N. C.: Carolina Academic Press, 2000).

- Wansbrough, J., *Qur'anic studies* (Oxford: Oxford University Press, 1977).
The Sectarian Milieu (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- Watt, Montgomery, «The Arabian Background of the Qur'an», *Studies in the History of Arabia,* vol. I (Riyadh: University of Riyadh Press, 1399/1979), 3-13.
The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).

- Weiss, Bernard, «Knowledge of the Past: The Theory of *Tawatur* According to Ghazali», *Studia Islamica,* 61 (1985): 81-105. Ed., *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: Brill, 2002).

- Young, Walter, «*Zina, Qadhf* and *Sariqa:* Exploring the Origins of Islamic Penal Law and its Evolution in Relation to Qur'anic Rulings» (MA thesis, McGill University, in progress).

- Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids (Leiden: Brill, 1997).*

مراجع إضافيّة نقترح مطالعتها

الباب الأوّل:

- Ball, Warwick, *Rome in the East: The Transformation of an Empire* (London and New York: Routledge, 2000).

- Berkey, Jonathan, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3-53.

- Coulson, N. J., *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 9-20;

لا ننصح به في غير هذه الصفحات، فهو يؤرّخ على العموم للفترات الكلاسيكيّة والوسيطة ولكن انظر أيضاً الصّفحات المتعلّقة بالموضوع في الباب الثاني من عملنا هذا.

- King, G. R. D. and A. Cameron, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. II (Princeton: The Darwin Press, 1994), 181-212.

- Kister, M. J., «Mecca and Tamim», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3 (1965): 113-62.

- Lecker, M., *Jews and Arabs in Pre-and Early Islamic Arabia* (Aldershot: Variorum, 1998).

- Peters, F. E., ed., *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, The Formation of the Classical Islamic World, edited by L. Conrad, no. 3 (Aldershot: Variorum, 1999).

- Rubin, Uri, ed., *The Life of Muhammad*, The Formation of the Classical Islamic World, edited by L. Conrad, no. 4 (Aldershot: Variorum, 1998).

- Schacht, Joseph, «From Babylonian to Islamic Law», in *Yearbook of Islamic and Middle*

Eastern Law (London and Boston: Kluwer Law International, 1995), 29-33.

- Shahid, Irfan, *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam* (London: Variorum, 1988).

- Smith, Sidney, «Events in Arabia in the 6th Century AD», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 16, 3 (1954): 419-68.*

- VerSteeg, Russ, *Early Mesopotamian Law* (Durham, N. C.: Carolina Academic Press, 2000).

الباب الثاني:

- 'Athamina, K., «al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and its Sociopolitical Impact on Early Muslim Society», *Studia Islamica,* 76 (1992): 53-74.

- Bravmann, M. M., *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1972), 123-98.

- Coulson, N. J., *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 21-35;

لا نصح به في غير هذه الصفحات باستثناء ما ذكرناه أعلاه في الباب الأول.

- Hallaq, Wael B., ed., *The Formation of Islamic Law,* The Formation of the Classical Islamic World, edited by L. Conrad, no. 27 (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004).

- Juynboll, G. H. A., ed., *Studies on the First Century of Islamic Society (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982).*

- Tyan, E., *Histoire de l'organisation judiciare en pays d'Islam,* 2 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brille, 1960).

الباب الثالث:

- Azami, M. M., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York: John Wiley, 1985).

- Goldfeld, Y., «The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship», *Studia Islamica,* 67 (1988): 5-27.

- Hallaq, Wael, «Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and Provincial Influences on Early Islamic Law», *Journal of the American Oriental Society,* 110 (1989): 79-91; reproduced in W. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1994), article IX, 30-31.

- Maghen, Z., «Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of 'Popular Prac-

tice'», *Islamic Law and Society,* 10, 3 (2003): 276-347.

- Masud, M. K., «Procedural Law between Traditionalists, Jurists and Judges: The Problem of *Yamin ma' al-Shahib», al-Qntara,* 20, 2 (1999): 389-416.

- Mitter, Ulrike, «Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A Hadith Analysis», *Der Islam,* 78 (2001): 35-72.

- Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools, trans.* Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002).

  «The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law», *Islamic Law and Society,* 6, 3 (1999): 293-317.

- Nawas, J., «The Birth of an Elite: *Mawali* and Arab Ulama», *Israel Oriental Studies.*

  «The Emergence of *Fiqh* as a Distinct Discipline and the Ethnic Identity of the *Fuqaha'* in Early and Classical Islam», in S. Leder, وأشياء أخرى., eds., *Studies in Arabic and Islam* (Leuven and Paris: U. Peeters, 2002), 491-99.

- Powers, David, *Studies in Qur'an and* Hadith: *The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986).

الباب الرّابع:

- Nielsen, J., *Secular Justice in an Islamic State:* Mazalim *under the Bahri Mamluks:* 662/1264-789/1387 (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985), 1-33.

- Tyan, E., *Histroire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam,* 2 vols, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

  «Judicial Organization», in M. Khadduri and H. Liebesny. eds., *Law in the Middle East* (Washington, D. C.: The Middle East Institute, 1955), 236-78.

الباب الخامس:

- Dutton, Yasin, *« 'Amal v. Hadith* in Islamic Law: The Case of *Sadl al-Yadayn* (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing Prayer», *Islamic Law and Society,* 3, 1 (1996): 13-40.

The origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' *and Medinan 'Amal* (Richmond: Curzon, 1999).

- Hallaq, Wael, «From Regional to Personal Schools of Law: A Reevaluation,». Islamic Law and Society, 8, 1 (2001): 1-26.

- Spectorsky, Susan, «*Sunnah* in the Responses of Ishaq B. Rahawayh», in Bernard Weiss, ed., *Studies in Islamic Legal Theroy* (Leiden: Brill, 2002), 51-74.

الباب السّادس:

- Calder, Norman, «*Ikhtilaf* and *Ijma'* in Shafi'i's *Risala*», *Studia Islamica,* 58 (1983): 55-81.

- Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
  Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1994).
  «Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?».
  International Journal of Middle East Studies, 25 (1993): 587-605.

- Lowry, Joseph, «Does Shafi'i Have a Theory of Four Sources of Law?» in Bernard Weiss, ed., *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: Brill, 2002), 23-50.

- Melchert, C., «Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law» (نسخة مرقونة).

الباب السّابع:

- Conrad, Gerhard, *Die Qudat Dimasq und der Madhab al-Auza'i* (Beirut: Franz Steiner, 1994).

- Halkin, A. S., «The Hashwiyya», *Journal of the American Oriental Society,* 54 (1934): 1-28.

- Hallaq, W. B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

- Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power* (London: Routledge Curzon, 2002).

- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: E. J. Brill, 1997).
  «The Formation of the Sunni Schools of Law», in Wael B. Hallaq, ed.,
  The Formation of Islamic Law. The Formation of the Classical Islamic
  World, edited by L. Conrad, no. 27 (Aldershot: Ashgate Publishing, 2003), article XIII. وهو في جزء منه إعادة نظر في النّتائج التي انتهى إليها في كتابه.

الباب الثامن:

- Hinds, Martin, «Mihna», in Jere Bacharach وأشياء أخرى., eds., *Studies in Early Islamic History* (Princeton: The Darwin Press, 1996), 232-45.

- Melchert, Christopher, «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutwakkil to al-Muqtadir, AH 232-295/ AD 847-908», *Islamic Law and Society,* 3, 3 (1996): 316-42.

- Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids (Leiden: Brill, 1997).*

حول التّأريخ للنّصوص الفقهيّة المبكّرة:

- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

- Dutton, Yasin, *'Amal* v. *Hadith* in Islamic Law: The Case of *Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing Prayer», Islamic Law and Society, 3, 1 (1996): 13-40.*

- Hallaq, Wael, «On Dating Malik's *Muwatta'», UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1, 1 (2002): 47-65.

- Lowry, Joseph, «The Legal Hermeneutics of al-Shafi'i and Ibn Qutayba: A Reconsideration», *Islamic Law and Society*, II, I (2004; قريب الصّدور).

- Motzki, Harald, «The Prophet and the Cat: On Dating Malik's *Muwatta'* and Legal Traditions, « *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83.

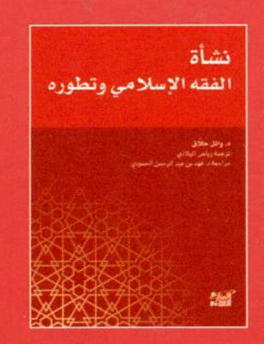
- Muranyi, M., «Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion», *Islamic Law and Society*, 4 (1997): 224-41.

- Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids* (Leiden: Brill, 1997), 91-101.

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

المحتويات



نشأة
الفقه الإسلامي وتطوره

هذا الكتاب هو الجزء الثالث من ثلاثية يمكن قراءة كل منها بشكل مستقل صدرت باللغة الإنكليزية عن منشورات جامعة كمبردج البريطانية وهي على الشكل التالي:

1- تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام

2- السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي

3- نشأة الفقه الإسلامي وتطوره

وتقدم هذه الثلاثية مشروعاً أكاديمياً تحقيقياً لمناهضة الخطاب الإستشراقي الغربي المعاصر في الدراسة الشمولية والتأصيلية لتاريخ الفقه الإسلامي. بحيث تحرص هذه الدراسة على محاكمة الفكر الإستشراقي من خلال منهجيته ونظام خطابه، موجهةً للجمهور الأكاديمي الغربي في طبعتها الأصلية.

يبحث الجزء الأول النظرية العامة للشريعة الإسلامية كما تبلورت بتطور علم أصول الفقه، بينما يبحث الجزء الثاني ما قبل فترة التكوين للفقه الإسلامي حتى فترة النمو في القرون الهجرية الثلاثة الأول، في حين يبحث الجزء الثالث تطور الفقه في القرون الهجرية الخمسة التالية. ومن المؤكد أن المثقف العربي والباحث العلمي في شؤون الفقه والحضارة الإسلامية عموماً سيجدان في هذه الثلاثية ما لا يجدانه لا في البحوث التراثية ولا حتى الغربية، ذلك لأن المؤلف الأستاذ الدكتور وائل حلاق حقق في ثلاثيته التأريخية هذه أصالة الإنتماء للتراث العربي الإسلامي ودقة البحث العلمي على الطريقة التي يشترطها أهل العلم التأريخي الحديث. هذا ويؤمّل أن تفجر هذه الثلاثية مسارات جديدة للنظر في تراثنا الحي وتقدم للباحثين أرضية جديدة لبحوثهم.

موضوع الكتاب **دراسات إسلامية**

ISBN 9959-29-311-4



موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com